Animales racionales y dependientes
Alasdair MacIntyre

El ser humano es vulnerable y, a menudo, debe su supervivencia a los demás. La dependencia de otras personas resulta evidente durante la primera infancia y la vejez. Aparte de eso, la vida de las personas se halla en ocasiones caracterizada, entre esas dos etapas, por lesiones o enfermedades que en algunos casos pueden producir la discapacitación total.

A lo largo de su historia, la filosofía de la moral en Occidente no ha prestado la suficiente atención a la vulnerabilidad y dependencia del ser humano. Se ha contemplado a los principales agentes morales como sujetos racionales y saludables. Se ha pensado en los discapacitados como "ellos" en lugar de como "nosotros".

En esta obra original y fascinante, MacIntyre no sólo corrige ciertos tópicos de filósofos precedentes y contemporáneos, sino también sus propios prejuicios al respecto, al tiempo que defiende tres conjuntos de ideas: las semejanzas y rasgos comunes con miembros de otras especies animales inteligentes (como el delfín); la importancia de las "virtudes del reconocimiento de la dependencia", así como de la autonomía; y la incapacidad del Estado-nación moderno y la familia moderna a la hora de crear el tipo de asociación política y social capaz de conservar y transmitir determinadas virtudes.

Alasdair MacIntyre nació en Glasgow y estudió en el Queen Mary College de la Universidad de Londres y en la Universidad de Manchester. Entre sus obras destacan *Whose Justice? Which Rationality?*, *Tres versiones rivales de la ética*, *Justicia y racionalidad* o *Historia de la ética*, esta última también publicada por Paidós. Ha impartido clases de filosofía en la Universidad de Notre Dame, en la Vanderbilt University y en la Boston University. En la actualidad, es catedrático de Filosofía en la Duke University.

9 788449 311031 32111

111

Animales racionales y dependientes Alasdair MacIntyre

Paidós Básica

PB

170 M124a EJ. 1

111

PB

Alasdair MacIntyre

Animales racionales y dependientes

Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes

Animales racionales y dependientes

Paidós Básica

Últimos títulos publicados:

M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
J. Derrida - *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*
B. Morris - Introducción al estudio antropológico de la religión
J. L. Nancy - *La experiencia de la libertad*
C. Geertz - *Tras los hechos*
M. Augé - *El sentido de los otros*
H. Jonas - *Técnica, medicina y ética*
K. J. Gergen - *Realidades y relaciones*
J. S. Searle - *La construcción de la realidad social*
M. Cruz (comp.) - *Tiempo de subjetividad*
M. Godelier - *El enigma del don*
J. Bestard - *Parentesco y modernidad*
J. Habermas - *La inclusión del otro*
M. Foucault - *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, vol. 1*
M. Foucault - *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. 3*
K. R. Popper - *El mundo de Parménides*
C. Geertz - *Negara*
H. Blumenberg - *La legibilidad del mundo*
P. Feyerabend - *La conquista de la abundancia*
B. Moore - *Pureza moral y persecución en la historia*
H. Arendt - *La vida del espíritu*
A. MacIntyre - *Animales racionales y dependientes*
A. Kuper - *Cultura*
W. V. O. Quine - *Desde un punto de vista lógico*
H. Blumenberg - *Trabajo sobre el mito*
J. Elster - *Alquimias de la mente*
I. F. Shaw - *La evaluación cualitativa*
M. Nusshaum - *La terapia del deseo*
H. Arendt - *La tradición oculta*
H. Putnam - *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*
H. Arendt - *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*
M. C. Nussbaum - *El cultivo de la humanidad*
L. S. Vygotsky - *Psicología del arte*
C. Taylor - *Imaginarios sociales modernos*
J. Habermas - *Entre naturalismo y religión*
M. Cruz (comp.) - *El siglo de Hannah Arendt*
H. Arendt - *Responsabilidad y juicio*
H. Arendt - *La promesa de la política*
J. Habermas - *El futuro de la naturaleza humana*
J. Rawls - *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*
K. Popper - *La sociedad abierta y sus enemigos*
J. Rawls - *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe / Sobre mi religión*
R. Rorty - *Filosofía como política cultural*
J. Habermas - *Fundamentos de la sociología según la teoría del lenguaje. Escritos filosóficos. Volumen 1*
M. Augé y J.-P. Colleyn - *Qué es la antropología*
H. Arendt - *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*
H.-G. Gadamer - *Arte y verdad de la palabra*
B. Bettelheim - *La fortaleza vacía*

Alasdair MacIntyre

Animales racionales y dependientes

Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Dependen Rational Animals*, de Alasdair MacIntyre
Publicado en inglés, en 1999, por Carus Publishing Company

Traducción de Beatriz Martínez de Mugía
Revisión técnica de Fernando Escalante Gonzalbo

Cubierta de Mario Eskenazi

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL
BIBLIOTECA CENTRAL
INGRESO 01 DIC 2014
PROVEEDOR Universidad Nacional de Colombia
COMP. X CANJ. DON. REEM. PROD.
REG 2010055386 PRECIO $64.600

1ª edición, 2001
2ª impresión, febrero 2013

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 1999 Carus Publishing Company
© 2001 Beatriz Martínez de Mugía
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U.,
Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
www.paidos.com
www.espacioculturalyacademico.com
www.planetadelibros.com

170
M124a
ej1

ISBN: 978-84-493-1103-1
Depósito legal: B-29.506/2001

Impreso en Arvato Services

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

Prefacio 9

1. Vulnerabilidad, dependencia, animalidad 15
2. El ser humano en comparación con los animales, el ser humano como animal 25
3. La inteligencia del delfín 35
4. ¿Pueden tener creencias los animales que carecen de lenguaje? 45
5. ¿Cuán pobre es el mundo del animal no humano? 61
6. Razones para actuar 71
7. Vulnerabilidad, florecimiento, bienes y «bien» 81
8. ¿Cómo llegamos a ser razonadores prácticos e independientes? ¿Qué papel desempeñan en ello las virtudes? .. 99
9. Relaciones sociales, razonamiento práctico, bienes comunes y bienes individuales 119
10. Las virtudes del reconocimiento de la dependencia 141
11. Las estructuras políticas y sociales del bien común 153
12. Representantes, amigos, veracidad 173
13. Compromiso moral e investigación racional 183

Índice analítico y de nombres 197

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL
BIBLIOTECA CENTRAL
BOGOTA

PREFACIO

En 1925, John Dewey pronunció la primera serie de Conferencias Paul Carus (patrocinadas recientemente por la familia Carus) que poco tiempo después fue publicada por la editorial *Open Court* con el título *Experience and Nature*. Las Conferencias fueron y son un homenaje al doctor Paul Carus, licenciado por la Universidad de Tubinga, fundador de *Open Court* y de *Monist*, y director de la editorial *Open Court* hasta su fallecimiento, en 1919. La comunidad de filosófos estadounidenses ha tenido, durante más de setenta años, motivos para sentir un agradecimiento permanente hacia Paul Carus, la familia Carus y la editorial *Open Court*. Sumo, ahora, mi agradecimiento también.

El presente libro es una versión revisada y ampliada de las tres Conferencias Carus que dicté en 1997, en las reuniones celebradas por la *Pacific Division* de la Asociación de Filósofos de Estados Unidos. Al reescribirlas me he dado cuenta de que debería haber dicho mucho más de lo que entonces dije y al releer ahora la versión escrita me he percatado aún más de la insuficiencia de mis respuestas a las dos preguntas principales que he abordado. Estoy mucho más convencido ahora de lo que estaba al inicio de este trabajo de la importancia fundamental que tienen estas preguntas, no sólo en la investigación filosófica sino también para quienquiera que se preocupe por reflexionar sobre las dimensiones morales de su vida práctica.

Las dos preguntas a las que me refiero son las siguientes: ¿Por qué es importante estudiar y entender lo que el ser humano tiene en común con miembros de otras especies animales inteligentes? y ¿Por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la discapacidad humanas? Ninguna de ellas, muy especialmente la segunda, ha recibido suficiente atención por parte de la filosofía moral. Por ello, puede dar la impresión de que éste sea un trabajo de enmienda, y así es. Pero el filósofo a quien quiero corregir es a mí mismo: No he sido capaz de darme cuenta de la importancia de estas preguntas y por eso deseo, fervientemente, enmendar los errores y las limitaciones que de ello han derivado. De modo que este libro no es sólo una continuación, sino también una corrección de algunas de mis investigaciones anteriores en *Tras la virtud*, *Whose Justice? Which Rationality?* y *Tres versiones rivales de la ética*.

En *Tras la virtud* procuré ofrecer una explicación del lugar que ocupan las virtudes, entendidas en el sentido aristotélico, situándolas en el marco de las prácticas sociales, de la vida de los individuos y la vida de las comunidades, al mismo tiempo que independizaba esa explicación de lo que denominé la «biología metafísica» de Aristóteles. No obstante, aunque hay buenas razones para rechazar algunos elementos importantes de la biología de Aristóteles, ahora considero que me equivoqué al suponer que era posible una ética independiente de la biología, por lo que agradezco a aquellos críticos que defendieron esta idea en contra de mi opinión. Ello se debe a dos razones distintas, aunque relacionadas entre sí. La primera es que ninguna explicación de los bienes, las normas y las virtudes que definen la vida moral será satisfactoria si no logra explicar (o apuntar al menos hacia una explicación) cómo es posible la vida moral para seres constituidos biológicamente como el ser humano, ofreciendo una explicación del desarrollo humano hacia esa forma de vida y dentro de ella. Ese desarrollo tiene como punto de partida la condición animal originaria del ser humano. En segundo lugar, la incapacidad para entender dicha condición y para entender cómo puede ser iluminada por la comparación

entre el ser humano y otras especies animales inteligentes, dejará en la penumbra aspectos fundamentales de ese desarrollo. Una de las limitaciones que resultan de ello, de enorme importancia en sí misma, es la incapacidad para comprender la naturaleza y el grado de vulnerabilidad y discapacidad del ser humano. El no reconocer adecuadamente este aspecto central de la vida humana me impidió percatarme de otros aspectos relevantes del papel que desempeñan las virtudes en la vida del ser humano.

Un segundo campo en el que es necesario que corrija y desarrolle lo que había escrito anteriormente se refiere al vínculo que existe entre Aristóteles y santo Tomás de Aquino, tal como lo había expuesto en *Whose Justice? Which Rationality?* y en *Tres versiones rivales de la ética*. En general, aún comparto la idea de los comentaristas que sostienen que santo Tomás de Aquino no sólo fue, en sus indagaciones filosóficas, un aristotélico, sino a menudo también un agudo y perspicaz intérprete y adaptador de Aristóteles. Pero me equivoqué al subestimar el grado y la profundidad de las diferencias en sus actitudes con respecto al reconocimiento de la dependencia, debido en parte al uso que hace santo Tomás, en su interpretación de Aristóteles, de algo semejante al principio de caridad de Davidson. Esta idea se me ocurrió por primera vez al leer una oración de santo Tomás en que pide a Dios que le conceda la posibilidad de compartir lo que tiene, felizmente, con aquellos que lo necesitan, y la posibilidad de pedir humildemente aquello que necesita a quienes lo poseen; aunque no estuviese en la intención de santo Tomás, esta oración ruega, en efecto, no compartir algunas de las actitudes de la *megalopsychos* de Aristóteles. Ello me hizo pensar que la explicación de las virtudes de santo Tomás no sólo complementa la de Aristóteles, sino que también la corrige en mucha mayor medida de lo que me había dado cuenta. Esta idea ha tenido para mí consecuencias mucho mayores, que no se refieren tan sólo a mi interpretación de algunos pasajes de la filosofía de la moral de santo Tomás.

La primera vez que cobré conciencia de la importancia que tiene en la vida del ser humano la vulnerabilidad ante los peli-

gros y daños físicos y mentales, no fue gracias a la filosofía. Tardé más tiempo del que debería en darme cuenta de la trascendencia que tenía el hecho de que una gran parte de la filosofía moral no se hubiese ocupado de ello. La relectura de santo Tomás no sólo me puso de manifiesto dicha trascendencia, sino que orientó mi trabajo hacia algunos de los recursos que santo Tomás aporta para explicar las virtudes que se refieren no sólo a la condición animal del ser humano, sino a la necesidad de reconocer la vulnerabilidad y dependencia que resultan de ella.

Mi explicación de las virtudes entra en conflicto, en grado diverso, no sólo con otros puntos de vista aristotélicos sino también con las interpretaciones kantianas, utilitaristas y contractualistas, debido precisamente a que es aristotélico-tomista. En diversos pasajes de este libro doy cuenta de algunas de esas desavenencias, pero con el propósito fundamental de aclarar mi propia explicación. No debe suponerse que con ello pretenda, ni siquiera remotamente, haber refutado esas otras explicaciones. Se trata en todo caso de una invitación: mostrar que cada una de esas perspectivas puede otorgar un lugar adecuado a los hechos relativos a la animalidad, discapacidad y vulnerabilidad y a la necesidad de reconocerlos.

Desde luego, siguen sin estar resueltos muchos temas filosóficos. He dado por supuesta la validez de algunas posturas filosóficas, cuya defensa requeriría una extensa argumentación y sólo he apuntado el sentido de tales argumentos. Es necesario destacar principalmente cuatro áreas: la identidad humana, la percepción, la relación entre el juicio de valor y el juicio de hecho, y la realidad psicológica de ciertos rasgos de carácter. Las posturas que asumo suponen un rechazo de las explicaciones de la identidad personal derivadas de Locke, de las interpretaciones kantianas o cuasikantianas de la percepción, de una serie de puntos de vista en la metaética y también del escepticismo con respecto a la realidad psicológica de los rasgos de carácter y, por lo tanto, con respecto a la realidad de las virtudes y los vicios. Cada una de dichas posturas exigiría un tratamiento extenso, lo que no ha sido posible en este espacio.

Por último, deseo mencionar, con la más cálida gratitud, a aquellos con quienes he contraído una deuda personal: a mi padre, que me hizo reparar en estos temas hace tiempo; a aquellos cuyos estudios reforzaron esa conciencia, especialmente en sus diferentes sentidos, Eva Feder Kittay, Hans S. Reinders, Anita Silvers y Thomas I. White; a quienes leyeron este libro, o parte de él, en los diferentes momentos de su elaboración y que impidieron que cometiera algunos errores, y que en ciertos casos opinarán, al leer esta última versión, que apenas aprendí nada de ellos: Robert Brandon, Owen Flanagan, Eugene Garver, Eva Feder Kittay, Robert B. Louden, John McDowell, Janet Mann, Anita Silvers, David Solomon, Thomas I. White, Margaret D. Wilson (ya fallecida) y los miembros del departamento de filosofía del Boston College, Georgetown University y la Universidad de Notre Dame, que comentaron versiones anteriores de algunas partes del texto; y a Larry D. Russell, por su participación fundamental en la producción de este libro. Mi mayor deuda la tengo con mi esposa, Lynn Sumida Joy, mis hijas, Toni, Jean y Helen, y mi hijo Daniel.

ALASDAIR MACINTYRE
Durham, Carolina del Norte
Octubre de 1998

1

VULNERABILIDAD, DEPENDENCIA, ANIMALIDAD

Los seres humanos son vulnerables a una gran cantidad de aflicciones diversas y la mayoría padece alguna enfermedad grave en uno u otro momentos de su vida. La forma como cada uno se enfrenta a ello depende sólo en una pequeña parte de sí mismo. Lo más frecuente es que todo individuo dependa de los demás para su supervivencia, no digamos ya para su florecimiento, cuando se enfrenta a una enfermedad o lesión corporal, una alimentación defectuosa, deficiencias y perturbaciones mentales y la agresión o negligencia humanas. Esta dependencia de otros individuos a fin de obtener protección y sustento resulta muy evidente durante la infancia y la senectud, pero entre estas primera y última etapas en la vida del ser humano suele haber períodos más o menos largos en que se padece alguna lesión, enfermedad o discapacidad, y hay algunos casos en que se está discapacitado de por vida.

Estos dos conjuntos de hechos relacionados entre sí, los que se refieren a la vulnerabilidad y las aflicciones, y los que se refieren al grado de dependencia de unas personas con respecto a otras, son tan importantes por sí mismos que ningún autor que aspire a dar una explicación convincente de la condición humana puede dejar de concederles un lugar privilegiado. Sin embargo, la historia de la filosofía moral en Occidente parece decir lo contrario. Desde Platón hasta Moore y en adelante, tan

sólo suele haber, con raras excepciones, referencias de paso a la vulnerabilidad y aflicción humanas y a la relación entre éstas y la dependencia entre las personas. Con cierta frecuencia se reconocen algunas limitaciones del ser humano, así como la necesidad de la cooperación, pero en la mayoría de los casos apenas se hace mención de ello y el tema se deja de lado. Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos o de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. De ese modo, al reflexionar sobre la discapacidad, se invita a pensar en los «discapacitados» como «ellos» diferentes de «nosotros», como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros, en cuya situación nos hemos visto alguna vez, o nos vemos ahora o probablemente nos veremos en el futuro.

Adam Smith sirve de ejemplo. Al comentar qué es lo que hace que los «placeres de la riqueza y la grandeza... enciendan la imaginación como algo magnífico y hermoso», señala que «durante la languidez de la enfermedad y la fatiga de la senectud», todo ello deja de ser tan impresionante, puesto que en esos momentos uno se da cuenta de que la obtención de riquezas y grandezas deja a quienes las poseen «tan expuestos como siempre, y en ocasiones aún más que antes, a la ansiedad, al miedo y la pesadumbre, a las enfermedades, al peligro y a la muerte».[1] En opinión de Adam Smith, empero, indagar más en ello sería una equivocación.

Fijar la atención en ese aspecto supone adoptar una «filosofía pesimista», consecuencia de la «enfermedad o el desánimo» sobre una imaginación «que parece constreñida en el dolor y la tristeza», de modo que deja de estar «encantada con la belleza de ese espacio que reina en los palacios y la economía de los grandes...». Adam Smith reconoce que la imaginación

1. Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, IV, capítulo I.

de quienes gozan «de mejor salud o mejor ánimo» favorece lo que podrían ser sólo ilusiones tentadoras sobre los placeres de la riqueza y la grandeza, pero son ilusiones beneficiosas desde el punto de vista económico. «Esta ilusión estimula y mantiene en movimiento continuo la laboriosidad del género humano.» Incluso alguien tan perspicaz como Adam Smith encuentra de inmediato una razón para dejar a un lado la enfermedad y la senectud, cuando se detiene a pensar en el horizonte que ofrecen. En esto, Smith representa a la filosofía moral en general.

Con la dependencia sucede lo mismo que con la vulnerabilidad y la aflicción. Suele reconocerse con frecuencia y en términos generales la dependencia de los demás, normalmente como algo necesario para alcanzar metas positivas, pero por lo general falta un reconocimiento de la magnitud de esa dependencia y del hecho de que, de varios modos, proviene de la vulnerabilidad y las aflicciones. Recientemente, la filosofía feminista ha dado un gran paso adelante para corregir esto; primero, porque comprender que la ceguera respecto a la mujer y su denigración están vinculadas con los intentos masculinos de negar el hecho de la dependencia, pero también porque subraya la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales (tengo en mente, en particular, la obra de Virginia Held). Incluso, más recientemente, se ha llevado a cabo un sorprendente trabajo de análisis filosófico sobre la naturaleza de la discapacidad y la condición de los discapacitados y las personas dependientes: por ejemplo, Hans S. Reinders en Holanda y en Estados Unidos Eva Feder Kittay, quien también ha contribuido de manera importante en debates feministas.[2] Este tipo de

2. Véanse la obra de Hans S. Reinders, *Future of the Disabled in Liberal Society*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000, y Eva Feder Kittay, «Human Dependency and Rawlsian Equality», en *Feminists Rethink the Self*, Diana Tietjens Meyers (comp.), Boulder, Colorado, Westview Press, 1996; «Taking Dependency Seriously: The Family and Medical Leave Act Considered in Light of the Social Organization of Dependency Work and Gender Equality», en *Hypatia*, 10, 1, invierno de 1995; y «"Not *My* Way, Sesha, *Your* Way, Slowly": "Maternal Thinking" in the Raising of a child with Profound Intellectual Disabilities», en *No easy answers: Mothering in the US today*, Julia Hanisberg y Sara Ruddick (comps.), Nueva York, Beacon Press, 1998. Su libro *Love's Labor:*

estudios apenas están comenzando a ejercer una influencia sistemática en la filosofía moral predominante en Occidente, lo que no es muy sorprendente teniendo en cuenta los rasgos del legado de la filosofía moral que hemos comentado.

Por lo tanto, la pregunta que surge es: ¿Qué consecuencias tendría para la filosofía moral considerar el hecho de la vulnerabilidad y la aflicción, y el hecho de la dependencia como rasgos fundamentales de la condición humana? Y una pregunta adicional: ¿De qué modo deberíamos empezar a responder a esta pregunta? En el campo de la filosofía, generalmente el punto de partida determina en parte el resultado de la investigación. Un punto de partida posible es reconocer que los hábitos mentales que han impedido que los filósofos morales vieran con claridad la importancia de los fenómenos de la aflicción y la dependencia no sólo están ampliamente extendidos, sino que resulta realmente difícil desprenderse de ellos. Al fin y al cabo, son *nuestros* hábitos y forman parte de un modo de pensar que no proviene sólo de las investigaciones de la filosofía moral, sino que se adquiere como parte de la cultura más amplia que sirve de trasfondo a dichas investigaciones. De manera que sería bueno comenzar recelando de nosotros mismos, puesto que cualquiera que sea el lenguaje filosófico en que se formulen las primeras investigaciones, cualesquiera que sean los recursos filosóficos con que contemos para esbozarlas, estaremos inclinados a pensar de tal manera que nos será difícil comprender cuán sustantivo es el cambio que hace falta en nuestro punto de vista.

Las discapacidades física y mental son aflicciones del cuerpo; por lo tanto, los hábitos de pensamiento que expresan una actitud de negación de la discapacidad y la dependencia implican una incapacidad para reconocer la importancia de la dimensión corporal de la existencia, o incluso el rechazo de dicha dimensión. Es posible que esas actitudes estén arraigadas en la conciencia, y en todo caso son reforzadas por el hecho de que el ser humano se concibe y se imagina a sí mismo como diferente del animal, libre del peligro de una condición de «simple» animalidad. Esta concepción defectuosa de sí mismo, esta imagen incompleta puede darse en el plano del pensamiento y la práctica cotidianos coexistiendo con frecuencia, y sin excesiva dificultad, con un reconocimiento teórico de la historia evolutiva del ser humano. A menudo los prejuicios culturales separan el presente del ser humano de su pasado y a veces encuentran un punto de apoyo en una teorización filosófica, en sí misma desprejuiciada. De manera que las teorías filosóficas que se ocupan de la distinción entre los miembros de la especie humana y los de otras especies animales pueden, aparentemente, justificar la creencia de que la racionalidad del ser humano en cuanto ser pensante es, de algún modo, independiente de su animalidad (como se verá más adelante, algunos teóricos han sostenido que los animales no humanos no pueden tener pensamientos, creencias o razones para actuar). En consecuencia, el ser humano puede olvidarse de su propio cuerpo y olvidar que su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal.

Existe también otra relación, quizá más fundamental, entre la condición animal del ser humano y su vulnerabilidad. Una de las ideas centrales de este libro es que las virtudes que el ser humano necesita para desarrollarse a partir de su condición animal inicial y llegar a ser un agente racional e independiente, así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto las de uno mismo como las de los demás), pertenecen a un único conjunto de virtudes: las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en sus relaciones recíprocas.

Por lo tanto, para tener en cuenta debidamente los fenómenos de la discapacidad y la dependencia, quizá sea necesario

Essays on Women Equality and Dependence, Londres y Nueva York, Routledge, 1998 va a ser un importante punto de partida para nuevos debates. Véanse también Susan Wendell, *The rejected body: Feminist philosophical reflections on Disability*, Nueva York, Routledge, 1996, y la reseña de la misma realizada por Anita Silvers, en *Ethics* 108, 3, abril, 1998. Otro libro determinante va a ser *Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, de Anita Silvers, David Wasserman y Mary Mahowald, con un epílogo de Lawrence Becker, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1999.

comenzar con una nueva afirmación de la animalidad humana. Una manera de hacerlo consiste en volver a los escritos de Aristóteles, aunque sólo sea porque ningún otro filósofo se ha tomado más en serio la animalidad humana. A pesar de todo, sus obras más importantes pueden ser interpretadas, y han sido en ocasiones interpretadas, de modo que pierden su utilidad y su capacidad educativa. «Todos los animales no humanos», escribió Aristóteles, «viven mediante la percepción y la memoria y poseen muy poca experiencia, pero la especie humana también vive mediante la sabiduría y el razonamiento».[3] A veces, el argumento de Aristóteles para definir al ser humano como un ser propiamente racional se ha interpretado como si hubiese querido decir que la racionalidad no es en sí misma una propiedad animal, sino la propiedad que separa al ser humano de su animalidad. Aristóteles no cometió tal error, por supuesto. La *phronesis*, la capacidad para el razonamiento práctico,[4] es una capacidad que él, y posteriormente santo Tomás, atribuyeron tanto al ser humano como a algunos animales no humanos, en virtud de su capacidad para prever.[5] Esto, claro está, obliga a preguntarse de qué manera se relaciona la *phrónesis* de ciertas clases de animales no humanos con la racionalidad específica y distintiva del ser humano. No obstante, algunos comentaristas han pasado por alto este problema, por lo que no han formulado las preguntas pertinentes acerca de la relación que existe en el ser humano entre la animalidad y la racionalidad. Han subestimado la trascendencia que tiene el hecho de que el cuerpo del ser humano sea un cuerpo animal, que tiene la identidad y la cohesión de todo cuerpo animal, y no han sido capaces de reconocer debidamente que, en lo que se refiere a esta vida, resulta cierto que el ser humano no simplemente tiene un cuerpo, sino que es su cuerpo. Otros comentaristas sí han comprendido esto; la lectura de Aristóteles y del comentario de Ibn Rushd, llevó a santo Tomás a sostener: «Puesto que el alma es parte del

3. Aristóteles, *Metafísica* A, 980b 25-28.
4. Aristóteles, *Ética nicomáquea* VI, 1140b 4-6, 20-21.
5. *Ibid.*, 1141 a 26-28.

cuerpo del ser humano, el alma no es la totalidad del ser humano y mi alma no es Yo».[6] A lo mejor ésta es una lección que debamos aprender de nuevo quienes nos definimos hoy en día como aristotélicos modernos a partir quizá de aquellas investigaciones fenomenológicas que también hicieron posible que Merleau-Ponty concluyera que yo soy mi cuerpo.

Olvidarse de la condición animal del ser humano no es, desde luego, el único obstáculo para el reconocimiento de la aflicción y la dependencia. El propio Aristóteles ejemplifica otras dos actitudes que impiden ese reconocimiento. Entendió muy bien la importancia de ciertas formas de experiencia para la práctica racional («es posible ver» escribió, «que quienes poseen experiencia son más eficaces que quienes poseen razón pero carecen de experiencia»);[7] sin embargo, ni en la ética ni en la política concedió peso alguno a la experiencia de aquellos que con más seguridad debían padecer aflicciones y dependencia: las mujeres, los esclavos y criados, quienes trabajaban en labores productivas como campesinos, pescadores y obreros. «En los asuntos importantes deliberamos con otras personas y desconfiamos de nosotros para tomar decisiones».[8] Pero resulta de la mayor importancia quiénes son las otras personas que escogemos para deliberar con ellas, y es posible que la dificultad de Aristóteles para reconocer la aflicción y la dependencia fuese, en parte al menos, consecuencia de sus exclusiones políticas.

El segundo obstáculo está constituido por dos características de la virtud masculina según la concibe Aristóteles. Cuando comenta la necesidad que el ser humano tiene de los amigos, particularmente, en momentos de adversidad o de pérdidas, sostiene que quienes poseen hombría se distinguen de las mujeres porque no desean que otros se entristezcan por su pena. No

6. Santo Tomás de Aquino, *Commentary on Paul's First Letter to the Corinthians* XV, 1, 11; hay que señalar también que santo Tomás, a diferencia de la mayoría de los autores modernos, se refiere con frecuencia a los animales no humanos como «los demás animales».
7. Aristóteles, *Metafísica* A 981a 14-15.
8. Aristóteles, *Ética nicomáquea* III, 1112b 10-11.

desean hacer sufrir a los demás, al compartir su pérdida.[9] Claramente da por supuesto que el hombre que actúa como mujer a este respecto, es inferior en su virtud masculina. Además, al hombre magnánimo, que es el modelo de la virtud en la teoría de Aristóteles, le desagrada reconocer de cualquier modo su necesidad de ayuda o consuelo por parte de los demás. «Le avergüenza recibir ayuda, porque es propio del superior prestar ayuda y propio del inferior recibirla.»[10] Enseguida, señala Aristóteles que «el hombre magnánimo olvida lo que ha recibido, pero recuerda lo que ha concedido, y no le agrada que le recuerden lo primero, pero escucha con agrado lo segundo».[11]

De esta manera, Aristóteles precedió a Adam Smith, así como a muchos otros, al introducir en la filosofía moral el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia, y de quienes fijan sus criterios a partir de aquellos que se consideran superiores por su autosuficiencia. En consecuencia, Aristóteles también fue precursor de esa típica incapacidad para reconocer debidamente la aflicción y la dependencia. De todas maneras, para tratar de corregir ese defecto de la filosofía moral, será necesario (en eso consistirá mi planteamiento) apoyarse en muy buena medida en conceptos, tesis y argumentos de Aristóteles. A pesar de que es importante rechazar ciertos argumentos de Aristóteles y de algunos aristotélicos, Aristóteles aportó los mejores recursos con los que contamos hasta ahora para identificar en qué yerran dichos argumentos y cómo podrían enmendarse esos errores. De modo que en ciertos temas será necesario usar a Aristóteles en contra del propio Aristóteles, a veces con la ayuda de santo Tomás, con el propósito de defender tres conjuntos de tesis.

El primero se refiere a las similitudes y rasgos en común del ser humano con miembros de otras especies animales inteligentes. Sostendré la idea de que, a pesar de la importancia fundamental de las diferencias existentes entre el ser humano y todas las demás especies, también es importante que tanto en las

9. *Ibid.*, IX, 1171b 6012.
10. *Ibid.*, IV, 1124b 9-10.
11. *Ibid.*, 12-18.

primeras actividades de la infancia como posteriormente, el ser humano se comporta en relación con el mundo de una manera muy similar a la del resto de animales inteligentes: a pesar de trascender algunas de sus limitaciones, no se separa nunca enteramente de lo que tiene en común con ellos. De hecho, la capacidad para trascender esas limitaciones depende en parte de algunas de esas características animales, entre ellas el carácter de su identidad.

No es cuestión sólo de que el cuerpo humano sea un cuerpo animal con la identidad y la consistencia de un cuerpo animal, como ya hemos dicho. La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia de las relaciones con los demás en parte se define con respecto a esa identidad animal. Entre los diferentes males que afligen al ser humano están aquéllos que alteran esa consistencia (la pérdida o lesión de la memoria, por ejemplo, o la desfiguración que impide que los demás nos reconozcan), así como aquéllas que nos discapacitan de otra forma.

Un segundo conjunto de tesis se refiere a la importancia moral que tiene reconocer no sólo la vulnerabilidad y la aflicción, sino también la dependencia que generan. La filosofía moral moderna ha puesto un gran énfasis en la autonomía del individuo, en su capacidad para formular elecciones independientes, lo cual es comprensible y correcto. Sin embargo, mi idea es que las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia y que si esto no se comprende, tampoco podrán verse con claridad ciertos rasgos de la actuación racional. Además, los dos conjuntos de virtudes son necesarios para realizar las potencialidades específicas que caracterizan al animal racional humano; ahora bien: para comprender su importancia y su lugar en la clase de vida que permite el florecimiento humano, hace falta averiguar cómo y por qué son necesarios.

¿Qué tipo de relación social y qué concepción del bien común se requieren para que dentro de un grupo social se conser-

ven y transmitan las virtudes de la independencia racional y del reconocimiento de la dependencia? Es posible encontrar respuestas para esa clase de preguntas en un tercer conjunto de tesis, con las cuales quiero argumentar que ni el Estado-nación moderno ni tampoco la familia actual pueden proporcionar la clase de asociación social y política que sería necesaria.

2

EL SER HUMANO EN COMPARACIÓN CON LOS ANIMALES, EL SER HUMANO COMO ANIMAL

> Los animales se aproximan cuando se les llama por su nombre. Igual que los seres humanos.
>
> L. WITTGENSTEIN

Desde sus primeros usos en el siglo XVI, en inglés y otros idiomas europeos, la palabra «animal» y las demás expresiones asociadas a ella se han utilizado para denominar a una clase compuesta por arañas, abejas, chimpancés, delfines y por seres humanos, como distintos de las plantas, los seres inanimados, los ángeles y Dios, pero también para denominar a la clase formada únicamente por animales no humanos. En la cultura occidental moderna ha sido predominante esta última acepción y, con ella, se ha hecho también predominante un modo de pensar que desvía la atención de todo lo que el ser humano comparte con otras especies animales y se sitúa en oposición a las viejas formas de pensamiento aristotélicas y al naturalismo evolutivo moderno posterior a Darwin. El aristotelismo centraba su atención en la distinción entre lo vivo y lo inanimado, incluyendo al ser humano dentro del género «animal», de manera que incluso la racionalidad específica

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

del ser humano debía entenderse como una racionalidad animal. De Darwin, por otra parte, ya se debería haber aprendido a estas alturas que la historia humana, antes que cualquier otra cosa, es la historia natural de una especie animal más, y que siempre puede ser necesario, y con frecuencia lo es, ponerla en comparación con la historia de algunas otras especies animales.[1]

Aunque todos nosotros, o casi todos, sabemos eso, también tendemos a olvidarlo en demasiadas circunstancias; es una tendencia cultural que se ve reforzada por el hecho de que se preste atención casi exclusivamente a lo que en efecto distingue al ser humano de las demás especies, y que se tiende a exagerar esa diferencia. Existe cierto tipo de filosofía reciente que ha contribuido a consolidar esta idea y cuya influencia resulta decisiva debido a sus extraordinarios logros en la investigación sobre la naturaleza del lenguaje y sobre la variedad de formas en que el uso del lenguaje permite al ser humano relacionarse con aquellos con quienes habla y con aquello sobre lo que habla. Estas investigaciones han ocupado un lugar central, con frecuencia *el* lugar central, tanto para los filósofos guiados por los nombres de Wittgenstein, Austin, Quine y Davidson, como para los que han sido influidos de modo decisivo por Husserl, Heidegger y Gadamer. Estos dos grupos de filósofos comparten los mismos patrones argumentales con respecto a los animales no humanos.

Los argumentos discurren, comúnmente, del modo que sigue. Se toma como objeto de investigación una determinada capacidad humana: la capacidad para albergar pensamientos, creencias o para actuar movidos por razones, o la facultad para formular y utilizar conceptos. Entonces, se demuestra que, en contra de la opinión de algún filósofo precedente, el ejercicio humano de esa capacidad concreta requiere la posesión y el uso

1. Para conocer los debates sobre la relación entre Aristóteles y Darwin, véanse E. Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984 (trad. cast.: *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Navarra, Eunsa, 1988) y, especialmente, Larry Arnhart, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1998.

del lenguaje. Finalmente se concluye que, debido a que los animales no humanos no poseen lenguaje, o al menos el tipo de lenguaje requerido, carecen por ende de la capacidad o facultad en cuestión. Así es como se ha argumentado de diferentes maneras que los animales no humanos no pueden tener pensamientos, que deben carecer de creencias, que no pueden actuar movidos por razones y que, en su interacción con los objetos de su experiencia, los conceptos les son ajenos.

Los filósofos que llegan a estas conclusiones suelen ser, por lo general, cuidadosos y no niegan que los animales no humanos perciban, sientan y en algunos casos muestren al menos cierta inteligencia. La insensatez cometida por Descartes al insistir en que los animales no humanos no sólo carecen de pensamiento e inteligencia, sino también de capacidad para sentir o percibir de manera genuina, ha resultado ser una advertencia muy saludable. Pero sucede también por lo general, con pocas aunque importantes excepciones, que rara vez se detiene alguno de estos filósofos a considerar que podría resultar interesante en sí mismo desde el punto de vista filosófico, el estudio de las semejanzas y analogías de las percepciones, los sentimientos y las acciones inteligentes de ciertas especies no humanas, o bien que ese estudio podría servir para entender mejor la percepción, los sentimientos y la inteligencia práctica del ser humano. Quizás ello se deba en parte a que sus conclusiones les llevan a esbozar una única línea divisoria entre el conjunto de los animales no humanos, por un lado, y el ser humano, por otro, motivo por el cual no se presta especial atención a especies concretas de animales no humanos cuyas características pudieran ser de particular importancia.

Desde luego, eso no significa que esos filósofos no mencionen, ocasionalmente, a miembros de especies concretas para usarlos como ejemplo. La lagartija de Heidegger, el perro y el gato de Malcolm o el perro de Kenny, son personajes habituales en los análisis (Descartes recurrió a ejemplos con ovejas y lobos, así como con cabras, orugas y gusanos). Pero es sin duda excepcional el profundo estudio filosófico que Jonathan

Bennett[2] desarrolló a partir de lo que se sabe de las abejas, o el de Thomas I. White,[3] sobre los delfines. El desinterés hacia las especies particulares de animales importa porque hay diferencias significativas y relevantes entre ellas; pero también porque implica un grado de abstracción y distanciamiento que nos aleja demasiado de esa relación inmediata con miembros concretos de especies concretas, de la que en última instancia deriva nuestra capacidad de comprensión interpretativa de los animales, humanos o no. Las equivocaciones de Descartes se refieren tanto a los seres humanos como a los animales no humanos, y tienen su origen en la convicción de que las ideas que los humanos se forman sobre los pensamientos, sentimientos y decisiones de los demás están basadas, enteramente, en inferencias a partir de su conducta y expresiones manifiestas. Es cierto que a veces es necesario «conjeturar» por inferencia lo que otra persona piensa o siente; pero incluso en esos casos existe el apoyo de un conocimiento interpretativo primario y fundamental de los pensamientos y sentimientos de los demás, que ni tiene una justificación inferencial ni la necesita. ¿Qué tipo de conocimiento es éste? Es una forma de conocimiento práctico, un saber cómo interpretar, que se deriva de interacciones sociales complejas, donde nuestras reacciones ante los demás y sus reacciones ante nuestras reacciones generan un reconocimiento por ambas partes de los pensamientos y sentimientos a los que cada quien está respondiendo. Por supuesto, todos podemos cometer errores alguna vez, pero la capacidad misma para identificar dichos errores supone la facultad de percibir conscientemente lo que los demás piensan y sienten. La comprensión interpretativa de los otros deriva del contacto con ellos y es inseparable de ese contacto; una duda cartesiana acerca de los pensamientos y sentimientos de los demás sólo

2. Jonathan Bennett, *Rationality*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964, páginas. 8-32.

3. Thomas I. White, «Is a Dolphin a Person?», en *Discovering Philosophy*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1996, y junto con Denise L. Herzing del Proyecto sobre el Delfín Salvaje, «Dolphins and the Question of Personhood», en *Etica & Animali*, número especial sobre los animales y la condición de persona, 1998, págs. 64-84.

puede surgir en quienes están privados de dicha relación, bien sea por algún defecto psicológico grave o, como en el caso de Descartes, por influencia de una teoría filosófica.

Esto no quiere decir que el conocimiento de los demás sea cuestión de simpatía y empatía sensible, suscitadas por la acción e interacción; sin ellas, no sería posible imputar razones a las acciones de otros que hagan inteligible su conducta y permitan una respuesta que resulte, a su vez, inteligible. (Desde luego, a veces puede responderse, sin ninguna dificultad, a una acción aunque no se tenga conciencia de las razones, si las hubiera, que le dieron origen. Pero sucede con frecuencia que se reacciona de una manera concreta frente a una acción precisamente porque ésta obedece a una razón y no a otra, y se sabe cómo reaccionar gracias a que es posible identificar dicha razón.)

Nada de esto es objeto de mayor debate cuando se trata de la relación entre un ser humano y otro. Pero lo que me interesa plantear es que no existe una gran diferencia en el caso de la relación entre un ser humano y miembros de algunas otras especies animales. Pensemos, en primer lugar, en la manera como el ser humano desarrolla en general y de modo característico la capacidad para saber cuándo algún otro individuo está sintiendo dolor. Un niño, que aún no habla, se cae, se lastima y grita; su madre le dice: «¿Te duele?» y le coloca una venda. En ese momento, el niño aprende a reemplazar, en situaciones semejantes, el grito o lamento por un «me duele», y se da cuenta de que los demás han reconocido el significado de esa expresión cuando dicen, refiriéndose a él, que «le duele». Los niños que aprenden que ésa es una manera de obtener la atención de los adultos dicen «me duele» o «tengo dolor» aunque no sea cierto. Por lo general, tanto las madres como otros adultos saben cómo reconocer esas mentiras y responder a ellas debidamente, aunque alguna veces se dejen engañar. En este caso, la inferencia tiene lugar, pese a que sea un lugar secundario: «No te quejes así. Un golpe tan leve no puede dolerte *tanto*».

La secuencia comienza como una serie de respuestas interactivas y se transforma, primero, en el reconocimiento de las intenciones que están implícitas en las respuestas y, después, en

el reconocimiento de que cada intención incluye la intención de ser reconocida por la otra persona como tal intención. Frases tales como «Le duele» o «Está preocupada porque me duele» dan expresión a esos reconocimientos prelingüísticos. La capacidad del ser humano para utilizar y entender la manifestación de dichas frases depende de que se disponga del conjunto de respuestas y reconocimientos correspondientes. Las palabras «respuesta» y «reconocimiento» no son, desde luego, más que formas abreviadas de aludir a una amplia gama de diferentes movimientos reactivos, así como diferentes tipos de identificación, reidentificación y clasificación, moldeados por una atención perceptiva dirigida. No obstante, lo que importa por el momento es darse cuenta de que somos capaces de identificar lo que otras personas piensan y sienten, incluso lo que piensan y sienten sobre nuestros pensamientos y sentimientos, debido a que participamos en un cierto sistema de respuestas y reconocimientos, y sólo por esa razón.

No hay diferencia, a este respecto, con la identificación que realiza el ser humano de los pensamientos y sentimientos de miembros de algunas otras especies animales. Vicki Hearne ha aportado una explicación excelente y de primera mano de lo que implica la relación de mutuo entendimiento que se desarrolla entre un entrenador humano y un perro.[4] En una primera fase, el entrenador corrige el comportamiento espontáneo del perro hasta que éste reacciona ante las correcciones y se muestra dispuesto a obedecer las órdenes. En una segunda fase, el perro reconoce las intenciones del entrenador cuando, por ejemplo, recorre la línea del collar de aprendizaje, o cuando le dice: «¡Siéntate!» o «¡De pie!». En este momento, el perro ya se muestra atento a las intenciones del entrenador y éste reconoce las intenciones del perro cuando responde de una manera y no de otra; es decir, el perro no sólo aprende a responder a la orden de «¡Siéntate!», sino que también reconoce la intención del entrenador al darle esa orden.

4. Vicki Hearne, «How to Say "Fetch!"», en *Raritan* III, 2, otoño de 1983, págs. 1-33, reimpreso como capítulo III en *Adam's Task*, Nueva York, Vintage Books, 1987.

«Resulta que, en ciertos casos, la orden "siéntate" exige una enorme cantidad de trabajo... El perro se sentará en medio del patio, pero no a un metro de la verja... Sentarse cuando está tranquilo no es lo mismo que hacerlo cuando otro perro le invita a jugar... Hago que se siente en situaciones tan diferentes como el ingenio y la suerte lo hagan posible.»[5] Aun así, eso no significa que se siente en cualquier situación: «Sentarse en un charco de agua es completamente inaceptable.» El perro ha captado que el concepto «Siéntate» se amplía hasta que llega a un límite.

En una tercera fase, cuando el perro introduce cambios en sus rutinas comunica sus propia intenciones. Juguetea o muestra inquietud. Incluso los perros bien entrenados manifestarán inquietud cuando se les aproximen personas que tienen miedo a los perros, porque no saben cómo comportarse, no digamos ya comunicarse con ellos. Hearne denomina a este tipo de personas *natural bitees*, o personas propensas a ser mordidas. Estos individuos «son personas cuya aproximación a los perros... está contaminada por la epistemología».[6] Son personas que buscan premisas a partir de las cuales se pueda inferir el comportamiento del perro, para predecir si tratará de morderles o no. La contaminación epistemológica impide a las personas afectadas (¿infectadas?) participar en la única clase de relación que permite adquirir un conocimiento interpretativo de los pensamientos y sentimientos de los perros (y de los miembros de algunas otras especies); es decir, relaciones expresadas en el comportamiento receptivo y sensible. El tipo de conocimiento que puede adquirirse por la interacción receptiva y sensible, bien sea con niños pequeños o con perros, con chimpancés, gorilas, elefantes o delfines, justifica que se mire con suspicacia cierta clase de teorizaciones filosóficas sobre los animales.

A esta argumentación se le podrían oponer al menos dos tipos de respuestas. La primera consistiría en decir que tanto la explicación de Hearne sobre su comprensión de los perros como

5. *Ibid.*, pág. 16.
6. *Ibid.*, pág. 17.

lo que yo sostengo sobre los bebés humanos, está tan influido por una teorización filosófica, tan «contaminado» como las opiniones que criticamos. Es posible que Hearne haya aprendido de un gran número de entrenadores, desde Jenofonte hasta William Koehler, pero expone lo que sabe de los perros en términos que muestran en particular su deuda con Wittgenstein; de hecho, encuentra la manera de aplicar la noción de un «juego de lenguaje» a la práctica del entrenamiento. Asimismo, mi explicación del aprendizaje del lenguaje, del dolor en los niños pequeños proviene directamente de Wittgenstein[7] y de ideas sugeridas por la teoría de Paul Grice sobre la génesis del significado. No obstante, hay que decir que en ninguno de los dos casos la filosofía aporta los *fundamentos* para las afirmaciones significativas. La filosofía únicamente proporciona una manera de caracterizar los diferentes tipos de experiencia de interacción interpretativa sin los que el ser humano sería incapaz de atribuir pensamientos y sentimientos a los demás, ya fuesen humanos recién nacidos, perros u otra cosa. Claro está que las experiencias interpretativas no son idénticas en ambos casos; de hecho, importa apelar a la experiencia entre otras cosas, para recordar que las experiencias interpretativas a través de las que se adquiere esta capacidad son, en gran medida, propias y características, específicas de la especie.

Al argumento anterior podría oponérsele la siguiente réplica: las explicaciones sobre la práctica interpretativa y la experiencia, como la que ofrece Hearne, pueden mostrar cómo de hecho se atribuyen pensamientos, sentimientos e intenciones a algunas clases de animales no humanos; sin embargo, no dicen que ese hecho esté justificado; son irrelevantes para determinar cuándo es justificable esa atribución de pensamientos, sentimientos e intenciones. Y podría argumentarse que eso es algo que sólo la argumentación e investigación filosóficas puede evaluar y decidir. Ahora bien: lo que corresponde exclusivamente a la filosofía es determinar los límites de aplicación, el uso correcto de conceptos tales como creencia, pensamiento, razón

7. Especialmente *Investigaciones filosóficas*, 244.

para actuar y capacidad para poseer conceptos o de encontrar aplicaciones para los conceptos. De manera que sólo hará falta discutir, y hacerlo en términos filosóficos, si se llega al extremo de negar que a veces, en este campo, los argumentos filosóficos necesitan ser corregidos desde el punto de vista de la práctica y la experiencia. No siempre los filósofos han tenido razón cuando han dicho: «Así debe ser» en contra del parecer de quienes poseían la experiencia pertinente que a su vez decían: «No es así». ¿Qué se debe hacer en adelante?

Mi argumento general se va a desarrollar en tres partes. Primero, haré un recuento de algunos de los hechos observados en miembros de una especie concreta de animales inteligentes no humanos, en cuyo caso, de acuerdo con la opinión de casi todos los que han interaccionado con ellos, está justificada la atribución de creencias, pensamientos, sentimientos, razones para actuar y la adquisición y uso de conceptos. En segundo lugar, expondré los argumentos filosóficos que llegan a la conclusión de que dicha atribución no puede justificarse, ya sea para un subconjunto de dichos factores o bien para todos ellos. Por último, plantearé la pregunta de si la descripción de un comportamiento inteligente, expuesto en la primera parte, no justifica que se lleven a cabo algunas distinciones que los argumentos expuestos en la segunda parte han omitido o han tratado sin concederles la importancia debida. También argumentaré que tales distinciones tienen implicaciones importantes para nuestras ideas acerca de la animalidad inteligente no humana y acerca de la relación del ser humano con otros animales, y con respecto a su propia animalidad. Voy a partir de la descripción del comportamiento de un animal en particular, extremadamente inteligente.

3

LA INTELIGENCIA DEL DELFÍN

Los animales inteligentes de los que me voy a ocupar pertenecen a diferentes especies de delfines, especialmente el *Tursiops truncatus* o delfín mular y el *Delphinus delphis* o delfín común. Podría haber hablado también de varios otros tipos de animales, como chimpancés, gorilas, perros, caballos o elefantes, pero me referiré a ellos sólo de manera ocasional. La elección de los delfines obedece a varias razones. El comportamiento de los delfines ha sido objeto de numerosos estudios.[1] La proporción de masa cerebral en relación con la masa corporal es similar a la de los primates superiores antropoides y su corteza cerebral está muy desarrollada, aunque con una arquitectura diferente de la corteza cerebral humana. Los delfines habitan en grupos y manadas y su estructura social está bien definida. Aunque todavía no se comprenden muy bien las secuencias de silbidos y chillidos que emiten, no hay duda de que su aprendizaje verbal es notable y se comunican entre sí de maneras muy diversas. Crean diferentes tipos de vínculos sociales y muestran afectos y pasiones; pueden sentir miedo y padecer estrés; albergan intenciones y son juguetones y participan

1. Las fuentes más importantes para mi argumento en torno al comportamiento de los delfines son *Dolphin Societies: Discoveries and Puzzles*, Karen Pryor y Kenneth S. Norris (comps.), Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1991.

deliberadamente en los juegos,[2] así como en la caza y otras actividades. A pesar de no ser tan semejantes al ser humano como los chimpancés y gorilas, con quienes éste comparte mucho más debido a su herencia evolutiva, son capaces de interaccionar muy bien con el ser humano e incluso, a veces, son ellos mismos quienes inician la interacción. Por supuesto, es mucho más importante la naturaleza de la interacción entre un delfín y otro. En un trabajo dedicado fundamentalmente a resumir los recursos que el delfín individual posee para aprender de la experiencia, Louis M. Herman ha hecho hincapié en la necesidad de dicho aprendizaje para que cada delfín sea capaz de responder a otros delfines de manera que contribuya a su propio florecimiento. Herman señala que su estilo de vida «impone a los individuos severas exigencias de aprendizaje de las características de identificación, incluyendo las conductas de muchos otros individuos y de las modificaciones de la conducta de esos individuos debidas al contexto social y ecológico... En última instancia, lo que determina el éxito de cada delfín individual puede ser el conocimiento social, puesto que el delfín es dependiente de la matriz social prácticamente en todos los aspectos de su vida».[3] Ese conocimiento social que se adquiere con el desarrollo de una serie de relaciones, que van de la dependencia inicial respecto a la madre en el momento del nacimiento hasta la plena pertenencia a un grupo adulto.

Eso quiere decir que los delfines de varias especies sólo pueden desarrollarse y florecer porque han aprendido a alcanzar sus objetivos mediante estrategias concertadas con otros miembros de los distintos grupos a los que pertenecen o con los que se encuentran. Al menos desde Aristóteles,[4] para muchos observadores han resultado evidentes las similitudes que existen entre las estrategias que emplean los delfines para alcanzar sus objetivos y las de los seres humanos.

2. Véase K. Martin, K. Shariff, S. Psarakos y D. J. White, «Ring Bubbles of Dolphins», en *Scientific American*, 275, 2, de agosto de 1996.

3. Louis M. Herman, *op. cit.*, pág. 359; véase también K. S. Norris y P. T. Dohl, «The structure and function of cetacean schools», en *Cetacean Behavior: Mechanisms and Functions*, Louis M. Herman (comp.), Nueva York, John Wiley and Sons, 1980.

4. Aristóteles, *Historia de los animales* 631a, 7-64.

Para reconocer los objetivos de los delfines, como los de los seres humanos, hace falta distinguir las acciones propiamente dichas de lo que no son más que secuencias de movimientos corporales. En el caso del delfín, al igual que en el del ser humano, una misma serie de movimientos corporales puede sucederse en diferentes acciones: por ejemplo, el delfín puede saltar intencionadamente en el transcurso de una caza y puede saltar juguetonamente mientras nada después de cazar;[5] de modo similar, las mismas acciones pueden realizarse en diferentes ocasiones, con diferentes movimientos corporales: por ejemplo, reconocer el terreno para la manada durante una caza. Precisamente debido a que las acciones, a diferencia de las secuencias de movimientos corporales, están orientadas por un propósito, la identificación y clasificación de muchas de las acciones de los delfines obliga a atribuirles una búsqueda intencionada de objetivos determinados.

¿Qué capacidades ejercitan los delfines en esas actividades? Está la capacidad para reconocer percepciones y para prestar atención a lo que se percibe, pero también la capacidad para dar una variedad de respuestas distintas ante lo que es percibido y reconocido como un mismo individuo o una misma clase de individuo, y la capacidad para una diversidad de expresiones emocionales distintas. Cuando el delfín muestra curiosidad al inspeccionar algo que ha llamado su atención, puede fijarse primero en un aspecto del objeto y luego en otro; y el mismo objeto o tipo de objeto puede provocar diferentes respuestas: puede ser tratado como comida o como una oportunidad para jugar. Igualmente, el delfín expresa afecto hacia otros individuos a los que reconoce y manifiesta temor hacia ciertos depredadores. Por otra parte, la cooperación implica la coordinación de las acciones de un delfín con las acciones de otros que persiguen un mismo objetivo. Sólo en la medida en que se atribuye a

5. V. M. Bel'Kovich y otros, «Herd Structure, Hunting and Play», *op. cit.*, págs. 69-70.

los delfines la capacidad para el ejercicio de una variedad de facultades, se les pueden atribuir diferentes objetivos y es posible, posteriormente, relacionar su capacidad para lograr esos objetivos con su éxito o su fracaso para desarrollarse y florecer según las características propias de su especie.

El bien, dijo santo Tomás, tiene la *ratio* de un fin (*finis*). Un bien mueve a un agente a orientar su acción hacia ese fin y a tratar el logro de ese fin como un bien logrado.[6] De manera que los seres humanos orientan su acción hacia un fin en virtud de su capacidad para reconocer los bienes propios de su naturaleza, que deben ser alcanzados. Según la argumentación tomista, para cada especie hay un conjunto de bienes que le son propios, de modo que la orientación de los delfines hacia la consecución de objetivos justifica que se hable de los bienes propios y característicos de los delfines, con el mismo fundamento con que la orientación de la acción humana hacia fines concretos permite hablar de los bienes propios y característicos de los seres humanos. Y en los delfines, como en los seres humanos, es observable una relación muy cercana entre la identificación y el logro de bienes concretos por parte de delfines concretos, y el desarrollo y florecimiento de esos mismos delfines según su naturaleza específica.

Si se atribuyen bienes a los delfines es lógico que también se les atribuyan razones para hacer una gran parte de lo que hacen, puesto que en virtud de un similar reconocimiento de los bienes que le son propios se le atribuyen al ser humano razones para una gran parte de sus actos. Warren Quinn ha señalado que «*una razón para actuar de cierta manera no es más que algo bueno en sí mismo que* [la acción] *realiza o a la que sirve, o, en su defecto, algo malo en sí mismo que* [la acción] *evita*».[7] De manera que si se le pide a una persona que exprese la razón por la que ha llevado a cabo una deteminada acción, ésta señalará el bien al que ha servido la acción, el bien hacia cuya realización estaba orientada. Lo que hace que esa afirmación sea falsa o

6. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* Ia, 5, 3-5.

7. Warren Quinn, «Putting rationality in its place», en *Morality and Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pág. 234 (la cursiva es del original).

verdadera es el hecho de que la acción estuviese o no dirigida hacia la realización de ese bien concreto, y esa orientación no depende de lo que uno puede haberse dicho a sí mismo o lo que haya dicho a los demás antes de actuar o en el momento de hacerlo, sino que es una consecuencia de que las acciones sean orientadas por lo que el individuo juzga que es su propio bien, aunque ese juicio permanezca inarticulado.

A veces sucede que la persona, que actúa por una razón, se diga a sí misma o diga a los demás algo así: «Haciendo A contribuiré a que suceda B, y B es el bien que deseo alcanzar». Su razón para hacer A es que mediante A se consiga B; es decir que, según su cálculo, al hacer A logrará que suceda B puesto que, si calculara de manera diferente no haría A (a menos, claro está, que exista algún otro bien C que también deseee lograr y que se consiga mediante A). Eso significa que un agente puede tener una idea adecuada de sus acciones, y sus acciones pueden estar adecuadamente orientadas hacia su finalidad sin que el actor haya manifestado explícitamente el conjunto de razones que tenía para actuar del modo que lo hizo.

Por lo tanto, el hecho de que especies de animales inteligentes no humanos, como los delfines, carezcan de los recursos lingüísticos para articular y manifestar sus razones no es impedimento para que se atribuyan razones a su acción. Lo que se requiere para atribuir razones a las acciones de miembros de dichas especies es identificar el conjunto de bienes que los miembros de la especie desean alcanzar, el conjunto de cálculos a partir de los cuales las acciones son o pueden ser eficaces para lograr dichos bienes, y un conjunto de proposiciones condicionales contrafácticas ciertas que permitan relacionar la orientación hacia el bien con los cálculos sobre la eficacia. De modo característico, esos tres aspectos se identifican en conjunción uno con otro. Así sucede con los seres humanos y así sucede también con los delfines.

Comer pescado es uno de los bienes en la vida de los delfines. Como es natural, la caza de peces es una actividad fundamental. Una descripción precisa de los acontecimientos que se suceden en el transcurso de la caza obliga a asentar la veraci-

dad de proposiciones condicionales contrafácticas exactamente iguales a las que requeriría una descripción precisa del comportamiento humano. Pongamos un ejemplo: los delfines piloto que buscan peces para la manada detectan su presencia y los demás miembros de la manada, que han reconocido lo que sucede, modifican el rumbo de su nado, de modo que se unen a los delfines piloto y comienzan la caza.[8] Al establecer la razón que tiene la manada para cambiar su rumbo, se está afirmando a la vez dos cosas: primero, que la manada no habría cambiado de rumbo para nadar hacia donde estaban los delfines piloto si no hubiese reconocido que éstos habían detectado la presencia de peces; y segundo, puesto que los miembros de la manada ya participaban en los preliminares de la caza, si no hubiesen cambiado de dirección para ir hacia los delfines piloto, ello se debería *o bien* a que tuviesen otra razón de igual importancia para mantener el rumbo (por ejemplo, que hubiesen descubierto al mismo tiempo la presencia de peces justo delante de ellos, en el rumbo en que ya habían estado nadando) *o bien* a que hubiesen encontrado algún obstáculo o riesgo físico al dirigirse hacia los delfines piloto.

Consideremos otra situación: cuando están buscando alimento, los delfines ponen en práctica, primero, una táctica para lograr su propósito, pero si en ese momento descubren que no resulta eficaz, la cambiarán por otra. Bel'kovich y sus colegas describen episodios de ese tipo: cuando los delfines mulares, por ejemplo, intentan dirigir un banco de peces hacia la costa, para cercarlos ahí, pero cuando fracasan en su intento, conducen a los peces hacia el mar, donde se encuentra el resto de la manada. Para esta interpretación resulta indispensable, desde luego, que haya un fundamento adecuado para atribuir a los delfines las capacidades de percepción y comunicación necesarias para ser conscientes de los hechos correspondientes.

El comportamiento de los delfines en el océano y lo que han demostrado que son capaces de aprender con entrenadores humanos prueban que los delfines cuentan con esas capacidades.

8. V. M. Bel'kovich y otros, *op. cit.*, «Herd Structure, Hunting and Play», pág. 43.

La investigación realizada por Herman sobre esas capacidades le llevó a concluir, y no sé de ningún investigador que disienta de ello, «que en su mundo natural, el delfín está bien preparado para percibir, reconocer, clasificar y recordar la multitud de sonidos e imágenes que recibe a través de sus sentidos auditivo o visual». Difícilmente puede exagerarse la importancia que tienen para los delfines el sonido y la capacidad para ecolocar de los delfines y Herman no sólo interpreta que aprenden a conocer el origen de los diferentes sonidos a partir de la experiencia, a lo largo del tiempo, y que lo confirman con la identificación visual y «a través de la observación social de las respuestas de otros a los sonidos», sino que añade que el aprendizaje «en los miembros más jóvenes» puede ser apoyado «posiblemente a través de alguna clase de tutoría social más directa por parte de los adultos.»[9]

Las actividades que están implicadas en el aprendizaje a partir de la percepción y en la posterior puesta en práctica de aquello que han aprendido, hacen que los delfines no sean simplemente receptores pasivos de la experiencia. Además, al igual que el ser humano, el delfín disfruta con las actividades que requieren el ejercicio de sus facultades y habilidades. Cuando Aristóteles afirma que toda actividad de percepción procura placer[10] y que el placer se produce cuando la actividad ha sido concluida,[11] su afirmación parece ser tan cierta en el caso de los delfines como en el de los seres humanos.[12]

Pensemos ahora en toda la variedad de facultades que han atribuido a los delfines algunas de las personas que más han interactuado con ellos: no sólo las facultades de percepción y atención hacia lo que se percibe, de reconocimiento, identificación y reidentificación, sino también la facultad de tener deseos y emociones y manifestarlos, de realizar cálculos, de albergar intenciones, de dirigir sus acciones hacia fines que constituyen

9. *Ibid.*, pág. 357.
10. Aristóteles, *Ética nicomáquea* X, 1174b, 20-21.
11. *Ibid.*, 23-33.
12. En el sentido del logro y del placer que sienten los delfines en el logro, véase Pryor, *op. cit.*, pág. 346.

sus bienes específicos y, por lo tanto, de tener razones para actuar. Pero si hay justificación para hacer esas atribuciones, presumiblemente también habrá justificación para atribuir a los delfines pensamientos y creencias. Sería difícil, entonces, evitar la conclusión subsiguiente de que los delfines poseen determinados conceptos y saben cómo utilizarlos. En este punto, por lo tanto, se entra en conflicto con los diversos argumentos filosóficos que niegan la posibilidad de que tengan pensamientos, creencias, razones para actuar o conceptos los animales que carecen de lenguaje. Ahora bien: antes de analizar la relación de cada argumento concreto con la interpretación de la conducta de los delfines y de otros animales, es necesario preguntarse qué es lo que sus autores han entendido o entienden por «lenguaje».

Nadie pone en duda que los delfines poseen un sistema de comunicación sofisticado, como también lo tienen los chimpancés, gorilas y otros animales. En el caso de los delfines, aún queda mucho por entender sobre su sistema de comunicación, por lo que sería posible que fuese mucho más semejante al lenguaje humano de lo que parece indicar la evidencia de que se dispone hoy en día. Pero no hay duda de que tienen una capacidad sobresaliente para un cierto tipo de comprehensión lingüística. Louis M. Herman y sus colegas han inventado un lenguaje acústico artificial simple y han enseñado a los delfines a entender frases formuladas en ese lenguaje y a responder a ellas; los delfines que han sido educados de ese modo son capaces de identificar una diversidad de objetos y de acciones cuando se les habla usando frases del mencionado lenguaje. Según Herman, esa capacidad implica sensibilidad para las diferencias sintácticas entre frases y para los cambios en el orden de las palabras, pero también la facultad de distinguir entre frases con una sintaxis normal y frases que se salen de la norma.[13] Sin duda alguna se trata de un logro de enorme importancia para evaluar la capacidad comunicativa y lingüística de los delfines;

13. Louis M. Herman, «What the dolphin knows or might know in its natural world», en Pryor y Norris, *op. cit.*, pág. 351.

no obstante, una idea exacta de su trascendencia sólo puede surgir de su comparación detallada con el aprendizaje de los miembros más jóvenes de la especie humana y con la forma como adquieren el lenguaje. Por esta razón dejo por el momento de lado los debates sobre ese logro, con el fin de que el argumento pueda desarrollarse de acuerdo con las tres fases propuestas. En primer lugar, caracterizaré de manera improvisada e incompleta, aunque espero que adecuada, algunos de los rasgos más destacados y característicos de los lenguajes humanos. A continuación, analizaré aquellos argumentos filosóficos que, partiendo de ciertas premisas sobre la naturaleza del lenguaje humano, llegan a la conclusión de que los animales no humanos, por muy inteligentes que sean, son incapaces de tener pensamientos, creencias, razones para actuar y conceptos. Por último, me plantearé qué relación tienen esos argumentos, en la medida en que sean sólidos, con el problema de la caracterización correcta del comportamiento inteligente de los delfines.

4

¿PUEDEN TENER CREENCIAS LOS ANIMALES QUE CARECEN DE LENGUAJE?

¿Cuáles son las características más destacadas y propias del lenguaje humano, manifiestas en los más de cuatro mil quinientos lenguajes naturales que posee la cultura humana? En primer lugar, cada lenguaje natural posee un vocabulario: un conjunto de palabras y un conjunto de expresiones, muchas de las cuales consisten en una serie de palabras («bueno en», «es rojo») y no una sola. Los hablantes de cada lenguaje concreto poseen un conjunto de fonemas compartidos que les permite pronunciar esas expresiones de manera reconocible y en ocasiones poseen un conjunto de señales gráficas que sirven para la expresión escrita. En segundo lugar, todo lenguaje tiene una serie de reglas para combinar expresiones y formar frases. Estas reglas forman la sintaxis del lenguaje. Las frases simples (que pueden descomponerse en expresiones, pero no en otras frases) pueden combinarse de diferentes maneras para formar nuevas frases, de extensión y complejidad ilimitadas. En tercer lugar, los tipos de expresiones con las que se construyen las frases son: nombres, descripciones definidas, predicados, cuantificadores, demostrativos, pronombres e indicadores tales como «aquí» y «ahora», y esas conexiones lógicas que hacen posibles la negación, la disyunción, la conjunción y las relaciones de implicación, vinculación y equivalencia lógica. Si se quiere entender lo que las expresiones significan y proporcionar al lenguaje

su dimensión semántica, es necesario comprender la relación que existe entre un nombre y aquello que se nombra, entre una descripción y lo que se describe, entre un demostrativo o un pronombre y aquello a lo que hace referencia y entre indicadores como «aquí» y «ahora» y las ubicaciones de tiempo y espacio a las que se refieren.

No obstante, para poseer un lenguaje y saber utilizarlo no basta con disponer de un conjunto de expresiones, saber cómo organizarlas en concordancia con las reglas sintáticas o ser capaces de relacionar los nombres con sus portadores («Fido» con Fido), los predicados con propiedades («verde» con verde) y los indicadores con aquellos a lo que hacen referencia, etcétera. También es necesario saber utilizar las oraciones para ejecutar actos de habla (empleo «actos de habla» para incluir la escritura) tales como afirmar, interrogar, pedir u ordenar, asentir o prometer y otros similares, y entender los contextos en que esos usos son adecuados. Además, también se debe saber cómo realizar cierta clase de tareas lingüísticas mediante actos de habla: anunciar la solución de un enigma con una afirmación, expresar una duda formulando una pregunta, indicar un objeto de deseo con una petición y así seguidamente. Expresar, a intervalos regulares, oraciones impecables desde el punto de vista sintáctico no implica que se tenga capacidad para usar el lenguaje; ni siquiera el uso de esas oraciones para la expresión de una serie de actos de habla significa que se posea esa capacidad. El uso de las oraciones en actos de habla debe servir a un propósito inteligible ulterior; inteligible en términos de la situación y propósitos del agente, y en términos del contexto social. El individuo efectivamente comunica lo que quiere decir cuando formula una oración sintácticamente ordenada de tal manera que expresa cierto tipo de acto de habla, ejecutado de modo que sirva a un propósito inteligible (generalmente claro para cualquier observador que conozca el mismo lenguaje).

Es necesario resaltar muy especialmente dos aspectos de este argumento. El primero es que en esta explicación, el uso del lenguaje está inserto siempre en las formas de la práctica

social y para entender bien lo que en ocasiones concretas se dice en un determinado lenguaje hace falta tener por lo menos algunas de las capacidades de quienes participan en la práctica social correspondiente. A menudo, esto suele pasar con frecuencia inadvertido en el aprendizaje elemental de una lengua extranjera, sobre todo cuando se trata del lenguaje de alguna cultura muy cercana a la propia. Muchas de las situaciones sociales típicas están sumamente estereotipadas y las oraciones que en ellas se utilizan suponen de antemano o hacen referencia a situaciones sociales en sentidos que ya emplean la capacidad requerida (como en los libros de frases para aprender idiomas: «¿Dónde está la parada de autobús más próxima, por favor?», «¿Cuánto cuesta este libro?»). Pero cuando la diferencia cultural es importante, resulta fácil que se fracase en la comunicación y se malinterpreten las intenciones incluso sabiendo construir frases en otra lengua, si no se conoce suficientemente bien las prácticas sociales pertinentes o se carece de la capacidad para participar en ellas comprendiendo su significado. Bernard S. Cohn[1] ha descrito un ejemplo clásico: los europeos, especialmente los británicos, que viajaban a la India durante los siglos XVII y XVIII intepretaban la práctica de dar y recibir regalos como si se tratase de un intercambio comercial según el cual «todas las cosas y todas las personas tienen un "precio"»; la consecuencia era una interpretación errónea de las creencias y las intenciones que podrían haberse comunicado correctamente si los británicos hubiesen sido instruidos en las prácticas sociales vigentes en la India. La incomprensión en este caso no se debía a ninguna particular ineptitud en lo que se refiere a las habilidades de construcción o desglose de oraciones.

Podría preguntarse por qué son importantes para el argumento que nos ocupa ejemplos como éste. La respuesta es que entre los animales no humanos de las especies a las que vamos a referirnos especialmente, el éxito en la comunicación de creen-

1. Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1996, págs. 18-19.

cias e intenciones se halla tan integrado en las prácticas sociales como en el caso del ser humano. Esto es igualmente cierto en la comunicación entre miembros de una misma especie, en el contexto de la vida social de una manada de delfines o de leones por ejemplo, como en la comunicación que se establece entre los seres humanos y los demás animales en los muy peculiares contextos sociales que genera el entrenamiento. Desde luego, hay que tener cuidado para no establecer una equiparación entre aquello que los miembros de una u otra especie son capaces de hacer en su hábitat natural, aislados de todo contacto con el ser humano, con lo que llegan a ser capaces de hacer como resultado de un entrenamiento. Si se toma en cuenta esta advertencia, es posible hacer inferencias interesantes a partir de lo que puede observarse en animales entrenados. Dicha observación, por ejemplo, puede enriquecer el conocimiento que se tiene de las facultades de una u otra especie, de manera que cuando se observe su comportamiento en su hábitat natural sea posible identificar el ejercicio de esas facultades.

Soy plenamente consciente de que es muy limitado lo que he dicho sobre los diversos aspectos del lenguaje y sobre su uso en lo que se refiere a vocabulario, sintaxis, semántica, la ejecución de actos de habla y su inserción en las prácticas sociales; pero acaso sea suficiente para explicar y evaluar las diversas afirmaciones de algunos filósofos contemporáneos que suponen que la carencia de lenguaje en los animales implica también otra serie de carencias. A continuación me voy a ocupar de esos argumentos, comenzando con algunas de las ideas propuestas por Norman Malcolm. La preocupación central de Malcolm, en el ensayo en que expuso estas ideas,[2] era la afirmación de Justus Hartnack[3] de que «no puede haber pensamientos ni es posible pensar si no hay lenguaje». La respuesta de Malcolm consistió en distinguir lo que significa atribuir la capacidad de pensar y la de tener un pensamiento. Pensemos en un perro que persigue a un gato; el gato ha trepado a un árbol y el perro espera ansioso bajo el mismo: es posible decir que el perro piensa que el gato está en el árbol. Pero no es posible decir de un perro, o de ningún otro ser vivo que carezca de lenguaje, que tiene el pensamiento de que... Pues «aunque se emplee la palabra "pensar" referida a los animales y se utilice como un verbo transitivo con una frase proposicional como objeto, ello no implica que el animal *haya formulado una proposición* o *haya pensado en* una proposición».[4] De esta manera, Malcolm equipara tener un pensamiento con tener en mente alguna proposición, y una proposición debe ser susceptible de ser expresada en lenguaje: «Por lo tanto, estoy de acuerdo con los cartesianos en que no es posible atribuir la capacidad para albergar pensamientos a los animales que carecen de lenguaje».[5]

2. Norman Malcolm, «Thoughtless Brutes», Ensayo 2, en *Thought and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.

3. Justus Hartnack, «On Thinking», en *Mind*, 81, 1972, pág. 551.

No obstante, Malcolm no estaba de acuerdo con los cartesianos en un sentido muy importante. Descartes negaba que los animales pudieran tener pensamientos porque negaba que los animales pudieran tener cualquier tipo de vida mental. Malcolm no aporta fundamento alguno para sostener esa negación. Él se limitó a decir que los animales sin lenguaje no pueden formular proposiciones y considerarlas con independencia de su comportamiento. Nadie que utilice la palabra «proposición» en el sentido en que lo hizo Malcolm podría estar en desacuerdo con él; pero nada de lo que dice obliga a concluir que los animales que carecen de lenguaje no pueden tener, por ejemplo, creencias. Del perro de Malcolm, quizá pudiera decirse que cree que el gato está subido al árbol. Para expresar esta creencia no necesita del lenguaje, del mismo modo que el ser humano tampoco necesita del lenguaje para expresar muchas de sus creencias. Además, el perro actúa de acuerdo con su creencia, por lo que puede al menos preguntarse si la creencia es sólo la causa del comportamiento del perro, o si también le proporciona a éste una razón para actuar como lo hace. No obstante, llegados a este punto surgen algunas difi-

4. *Ibid.*, pág. 50.

5. *Ibid.*, pág. 50.

cultades mayores, puesto que ni siquiera es posible formular esta pregunta a menos que efectivamente esté justificado atribuir a los perros la capacidad de albergar creencias. Y existen numerosos y diversos argumentos cuya conclusión es que no es posible atribuir creencias a ningún animal que no tenga lenguaje. Cuatro de esos argumentos tienen una especial importancia.

Donald Davidson ha expuesto dos de ellos en un ensayo cuya tesis principal es «que ningún ser puede albergar pensamientos a menos que sea un intérprete del habla de otro».[6] La primera afirmación de Davidson se funda en un argumento cuyo resultado «plantea que la atribución de deseos y creencias (y otros pensamientos) debe ir de la mano con la interpretación del habla».[7] Es posible determinar lo que otro individuo ha elegido sólo si es posible también atribuirle a ese mismo individuo el conjunto de creencias pertinente: «La persona que toma una manzana en lugar de una pera cuando se le ofrecen ambas puede estar expresando una preferencia por lo que está en la mano izquierda y no en la derecha, por lo que es rojo y no lo que es amarillo, lo que ha visto primero o lo que ha calculado que es más caro».[8] «Si se piensa que todas las elecciones revelan una preferencia, que dicen que una frase es cierta y no la otra», habrá que reconocer que la interpretación de lo que el otro individuo quiere decir con sus frases y la correcta atribución de deseos y creencias son tareas inseparables. Pero con seres que no tienen capacidad para expresar frases, resultará entonces imposible contar con los fundamentos suficientes para atribuir creencias o deseos concretos y definidos.

Esta conclusión conduce de manera natural a una nueva pregunta: Si no se dispone del fundamento suficiente para atribuir creencias o deseos concretos y definidos a quienes carecen de lenguaje, ¿hay fundamentos para atribuirles la capacidad

6. Donald Davidson, «Thought and Talk», capítulo 11 de *Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pág. 157 (trad. cast.: *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1989).

7. *Ibid.*, pág. 163.

8. *Ibid.*, pág. 163.

para tener *alguna* creencia? Davidson expone un segundo argumento que parece aportar razones concluyentes para sostener que no es posible. El argumento se desarrolla en dos fases. En la primera, Davidson llega a la conclusión de que sólo pueden tener el concepto de creencia los miembros de una determinada comunidad de habla que participan en la intepretación del habla de los demás, atribuyéndoles creencias. De manera que sólo aquellos que tienen lenguaje pueden tener el concepto de creencia. Davidson se pregunta a continuación: «¿Puede un ser vivo tener creencias si carece del concepto de creencia?».[9] Su respuesta es que no, puesto que sólo puede tener creencias aquél que «entienda la posibilidad de errar», y eso es algo que requiere que se entienda la diferencia que existe entre una creencia falsa y otra verdadera. De ahí que sólo puedan tener creencias quienes posean lenguaje.

Stephen Stich ha formulado un tercer argumento que expone las dificultades existentes para atribuir creencias a los animales que carecen de lenguaje.[10] Stich ofrece el mismo ejemplo que Malcolm, excepto que el perro, Fido en esta ocasión, ha acorralado a una ardilla en un roble: «resultaría de lo más natural decir que el perro cree que la ardilla se encuentra subida al roble».[11] Pero, ¿es eso realmente lo que el perro cree? «¿Acaso no existe un sinnúmero de posibles seres vivos que no son ardillas pero que Fido trataría del mismo modo como trata a las auténticas ardillas?» Por otra parte, el perro no distingue lo vivo de lo inanimado o a los animales de las plantas. «¿Cómo se puede sostener que el perro cree que se trata de una ardilla, si ni siquiera sabe que una ardilla es un animal?»[12] Los problemas que surgen cuando se trata de atribuir al perro una creencia sobre las ardillas surgen igualmente si se pretende atribuirle una creencia sobre los árboles. Dado que el perro carece de un lenguaje

9. *Ibid.*, pág. 70.

10. Stephen Stich, «Animal Beliefs» 5.5, *From folk psychology to cognitive science: The case against belief*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983; véase también su trabajo anterior «Do animals have beliefs?», en *Australasian Journal of Philosophy*, 57, 1, 1979.

11. *Ibid.*, pág. 104.

12. *Ibid.*, pág. 105.

para el cual haya un uso común que determine el empleo de «ardilla» y «árbol», ¿cómo es posible ofrecer una caracterización de la creencia del perro?

Es importante tomar nota de que la conclusión de Stich difiere de la de Davidson en un punto interesante. Stich compara a quienes han estudiado las creencias de los animales centrando su atención en contrastes «en los que sólo resulta adecuada una similitud superficial» y que, por lo tanto, no han encontrado problemas para atribuir creencias a los animales, con aquellos otros, como Davidson, que se han interesado por «contrastes que subrayan semejanzas más sutiles»,[13] y a partir de esto han llegado a la conclusión de que la atribución de creencias a los animales es un error. En su ensayo anterior, Stich había concluido que «la cuestión de si los animales tienen creencias es discutible»,[14] pero posteriormente ha llegado a la conclusión de que en el contexto de ciertas situaciones de diálogo, atribuir una creencia a un animal concreto en una circunstancia concreta puede ser válido, mientras que la atribución de esa misma creencia al mismo animal ante los mismos hechos será errónea en circunstancias diferentes.

John Searle ha apuntado un cuarto argumento, aunque su intención al exponerlo era precisamente decir que *no* ofrece un fundamento suficiente para negar que se puedan atribuir estados intencionales, como los de las creencias y los deseos, a animales que carecen de lenguaje.[15] El argumento se desarrolla de la siguiente manera. En los casos en que está justificada la atribución de creencias, siempre es posible distinguir entre el estado de creer algo y estados tales como los del simple suponer, adivinar, sentirse inclinado a pensar, conjeturar y otros similares. Pero estas distinciones sólo pueden emplearse referidas a seres que son capaces ellos mismos de distinguir tales estados,

13. *Ibid.*, págs. 105-106.

14. *Ibid.*, pág. 106.

15. John Searle, «Animal Minds», en *Midwest Studies in Philosophy XIX: Philosophical Naturalism*, P. A. French, T. E. Uehling, Jr. y Howard K. Wettstein (comps.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994, pág. 210. En este debate tengo una gran deuda con el ensayo de Searle.

y sólo pueden hacerlo los seres que poseen lenguaje; de ahí que el concepto de creencia no pueda aplicarse a quienes carecen de lenguaje.

¿Qué se puede concluir de estos cuatro argumentos? Como expondré a continuación, mi opinión es que todos ofrecen algún aspecto interesante, pero ninguno aporta una justificación suficiente para negar que tengan creencias quienes carecen de lenguaje. Permítanme que comience analizando el argumento de Davidson sobre la verdad y la falsedad. No hay duda de que Davidson tiene razón al sostener que sólo el lenguaje permite reflexionar sobre la verdad o falsedad de las creencias y, por lo tanto, evaluar reflexivamente cualquier creencia concreta. Pero no hace falta el lenguaje para señalar la distinción más elemental entre lo que es verdadero y falso. Searle recurre de nuevo al ejemplo del perro que ladra al gato que está en el árbol y pregunta: «¿Por qué, repentinamente, deja de ladrar al árbol y se dirige corriendo al patio del vecino? Porque no cree que el gato esté en el árbol ahora, sino en el patio del vecino; porque acaba de ver (y de oler, sin duda) al gato meterse corriendo en el patio del vecino... Lo que importa es que los animales corrigen continuamente sus creencias, de acuerdo con sus pecepciones».[16] Es decir, que hay un reconocimiento rudimentario de la distinción entre verdad y falsedad incorporado en la forma como cambian las creencias del animal, siguiendo los cambios en el objeto percibido. Aunque el animal no pueda hacerlo, nosotros sí podemos describir su comportamiento correctamente diciendo que reconoce que ya no es cierto que... Así sucede con muchas otras especies, y así sucede también con el ser humano.

En el caso del ser humano también existe una distinción prelingüística elemental entre lo verdadero y lo falso, incorporada en el cambio de creencias que surge como respuesta inmediata a la percepción de cambios en el mundo y se traduce en cambios en el comportamiento. Al hablar de una distinción prelingüística, no quiero decir que exista sólo en la fase más temprana de la vida, cuando aún no se ha aprendido a hablar. Incluso

16. *Ibid.*, pág. 212.

después de haber aprendido a distinguir lo que es verdadero de lo que es falso mediante diversos recursos lingüísticos, el ser humano sigue distinguiendo ambas cosas de ese modo prelingüístico; si no fuese así, resultaría difícil comprender cómo es capaz de utilizar las palabras «verdadero» y «falso» y otras semejantes. La adquisición de lenguaje pemite describir las distinciones prelingüísticas y no lingüísticas, y reflexionar sobre ellas de varios modos, pero existe una continuidad importante entre la capacidad prelingüística y la lingüística: la primera proporciona la materia que es descrita mediante el ejercicio de la segunda, y al hacerlo impone límites al empleo de los conceptos lingüísticos de verdadero y falso.

De modo que sería prudente pensar en los miembros de algunas otras especies: perros, delfines, gorilas, chimpancés y otros, como seres prelingüísticos en lugar de no lingüísticos. Es importante tener esto en mente al analizar los otros tres argumentos: el argumento de Davidson de que la conducta resulta insuficiente por sí misma para determinar cuál entre varias posibles creencias (o deseos) alberga un individuo en un momento dado; el argumento de Stich sobre la indeterminación semántica de los términos que se emplean para atribuir creencias a los animales carentes de lenguaje, y el argumento expuesto, aunque no suscrito por Searle, cuya premisa fundamental es que en las supuestas creencias de animales que no usan el lenguaje no es posible distinguir entre los varios modos psicológicos: distinguir la creencia tentativa de la creencia sin reservas, y otras modalidades similares.

Estos tres argumentos poseen algo en común: todos muestran que, en algún aspecto concreto, no es posible atribuir a los animales carentes de lenguaje creencias con el tipo de definición que es posible gracias a la posesión y al uso de lenguaje. Las conclusiones de estos argumentos no se refieren únicamente a los límites de lo que puede atribuirse a los animales carentes de lenguaje, sino a los límites de las capacidades que poseen. Lo que hay que preguntar es si dichos argumentos demuestran efectivamente que los animales que no usan lenguaje son incapaces de tener creencias. Mi opinión es que no, por dos razones.

Pensemos primero en un ejemplo. Un experto me ha contado que cuando un gatito se encuentra por primera vez con una musaraña, lo habitual es que la trate como si fuese un ratón. Esto es, intenta atraparla y, si lo logra, juega con ella, la mata, la despelleja parcialmente y se la come. A continuación, el gato se pone terriblemente enfermo, por lo que no vuelve a molestar a las musarañas nunca más. Desde ese momento aprende a distinguir entre una musaraña y un ratón. Lo que sus acciones muestran que cree respecto a las musarañas es ya distinto de lo que muestran que cree sobre los ratones. ¿Cómo debe caracterizarse el cambio en las creencias del gato? Desde luego, no se trata de que el gato no creyese antes, pero cree ahora que hay que distinguir a los ratones de las musarañas como comestibles. Los argumentos de Davidson y Stich recuerdan que lo que distingue el gato no es precisamente lo mismo que distingue el ser humano al emplear los términos «ratón» y «musaraña». Una primera aproximación podría ser decir algo así como que el gato ahora cree que no-hay-que-comer o hay-que-evitar los objetos-vivos-que-tratamos-como-musarañas. Pero lo importante no son descripciones tan complicadas, y que aún podrían complicarse mucho más, sino la posibilidad de reconocer improvisadamente (aunque sea improvisadamente) las distinciones y creencias del gato a partir de las nuestras, y además observar cómo el gato afina sus distinciones y corrige sus creencias a través de su propia experiencia.

La creencia del gatito es indeterminada también en otros sentidos. Al no tener lenguaje no dispone de cuantificadores, por lo que no es posible caracterizar su creencia diciendo que cree que todas las musarañas son perjudiciales para los gatos, o bien que cree que al menos algunas musarañas son perjudiciales para los gatos. Como apunta el argumento de Searle, tampoco es posible decir que cree, con bastante certeza, que algunas musarañas son perjudiciales para los gatos o bien que sólo cree que es probable que algunas musarañas sean malas para ellos. Pero nada de eso permite concluir que el gato no tenga creencias o que no las haya cambiado. Las creencias indeterminadas son creencias y el cambio de una creencia indeterminada es un cambio de creencias.

Parte de la importancia de este tema se manifiesta en una segunda línea de argumentación, que se refiere al ser humano y no a los gatos, porque las creencias humanas con frecuencia son indeterminadas de manera análoga. Pensemos en ciertas actitudes y conductas que tienden a evitar algo. Puede suceder que veamos en alguien, o en nosotros mismos, una tendencia a evitar cierto tipo de situaciones: encontrarse con alguien, tomar una determinada comida o hacer un viaje. ¿Qué tipo de creencia supone esta conducta? En ocasiones, resultará ser una creencia tan indeterminada como la del gato en cuanto a los cuantificadores y las modalidades psicológicas. Ahora bien: a diferencia del gato, el ser humano puede reconocer esa indeterminación como un primer paso encaminado a precisar más esa creencia o a inducir a alguien más a precisar su creencia. Pero el ser humano comparte otras cosas con algunos animales que no usan lenguaje, y no sólo el fenómeno de la indeterminación de las creencias.

Ya he señalado que en algunos aspectos, aunque no en todos, las creencias de cierta clase de animales que no usan lenguaje pueden ser reconocidas a partir de las nuestras (ésta es precisamente la tesis que defiende Stich) y es posible hacerlo porque, hasta cierto punto, se puede establecer una correspondencia entre nuestras formas de reconocimiento perceptivo, identificación, reidentificación y clasificación y las suyas. También hemos anotado que la investigación mediante la percepción y la atención hacia lo que se percibe desempeñan a menudo el mismo papel en otros animales y en el ser humano. Ahora, es posible ir más allá. Pensemos en el niño humano, que aún no tiene capacidad para usar el lenguaje pero que ya investiga con interés su entorno, presta atención, reconoce, reidentifica, distingue y clasifica y, como resultado de esa investigación, actúa de acuerdo con creencias y, de vez en cuando, cambiando sus creencias.

Las distinciones que realiza el niño como resultado de su reconocimiento, sus identificaciones y clasificaciones, pueden ser equiparadas con las nuestras y es posible reconstruir sus creencias a partir de las nuestras, tal como hacemos en el caso de animales no humanos. En el caso del niño, lo hacemos con bastante seguridad, incluso a veces con mucha más seguridad de la

que estaría justificada, porque sabemos que cuando el niño aprenda a hablar y a articular sus creencias en frases, haciendo distinciones mediante adjetivos, sustantivos y verbos, esas creencias y esas distinciones serán sustancialmente las mismas que las nuestras, en todos aquellos aspectos en los que reconocemos la identidad y la diferencia. Está claro que al adquirir el lenguaje, el niño sustituye muchas de sus creencias indeterminadas por creencias determinadas, y que al hacerlo encuentra nuevas maneras de corregirlas y de añadirles algo. Pero el contenido de sus creencias, tanto las determinadas como las indeterminadas, continúa dependiendo de un conjunto de reconocimientos, identificaciones y clasificaciones discriminatorias que son compartidas, en una medida muy considerable, por los miembros de diferentes especies, tanto las que utilizan el lenguaje como las que no lo utilizan.

Espero que esta explicación saque a la luz los dos aspectos en que se asemejan ciertas creencias del ser humano y de los miembros de algunas especies no humanas. Primero, he planteado que algunas creencias del ser humano son tan indeterminadas como las que puedan tener los perros, los monos o los delfines. El ser humano expresa precisamente este tipo de creencias mediante las diversas formas en que se mueve irreflexiva o prerreflexivamente en el mundo natural y social, con un comportamiento corporal que hace que su interacción con las cosas y los animales resulte de una manera y no de otra, y que da expresión a una serie de creencias derivadas de la percepción. En este plano, la forma como deben ser descritas las creencias de otros seres humanos es, en ocasiones, tan problemática como lo es en el caso de los perros, monos o delfines.

En segundo lugar, incluso cuando el ser humano, haciendo uso del lenguaje, se vuelve reflexivo y es capaz de expresar en frases bien construidas lo que aprende mediante la percepción, sigue dependiendo en gran medida del mismo tipo de reconocimientos, discriminaciones y ejercicios de atención perceptiva con que contaba antes de poder usar sus facultades lingüísticas. Eso significa que, en sus creencias, utiliza y expresa exactamente el mismo tipo de reconocimientos, discriminaciones y ejercicios

de atención perceptiva que utilizan y expresan ciertas especies de animales no humanos en las creencias que guían su acción. Una gran parte de lo que el ser humano tiene de animal inteligente no es específicamente humano, pero eso puede no ser visto con claridad si se supone que existen argumentos bien fundados para concluir que los seres que carecen de lenguaje no pueden tener creencias o que su acción no puede ser motivada por creencias. Sin embargo, esa conclusión, según lo he tratado de exponer, no puede justificarse ni siquiera por los argumentos más firmes que se han aducido hasta el momento a su favor.

He recurrido a ejemplos tan manidos de perros persiguiendo a gatos o ardillas debido a que son los que predominan en los estudios más recientes, aunque hubiese podido defender más fácilmente el punto que me interesa aludiendo a ejemplos sobre la diversidad de comportamientos de los delfines, los gorilas o los chimpancés, en su hábitat natural y en sus relaciones sociales, o incluso de perros participando en relaciones más complejas y en actividades más exigentes. Para reforzar y ampliar la defensa de mi argumento va a ser necesario tener en cuenta justamente ese tipo de ejemplos, incluyendo ejemplos de capacidades exhibidas en cierta clase de interacción con seres humanos y como resultado de esa interacción. Pensemos en uno. Los delfines mulares que habían aprendido a entender frases en el lenguaje acústico artificial inventado por Herman y sus colegas no sólo eran capaces de distinguir la frase «Lleva la tabla de surf al *frisbee*» de la frase «Lleva el *frisbee* a la tabla de surf», sino que también podían entender instrucciones nuevas, formadas a partir de nuevas combinaciones de palabras en un orden sintáctico reconocible, e incluso, en algunos casos, instrucciones que suponían una ampliación desconocida hasta entonces de las reglas sintácticas.[17]

Estos hechos son interesantes porque muestran que la capacidad de los delfines para reconocer referencias a objetos puede adoptar una forma lingüística, y eso sólo es posible en virtud de sus capacidades prelingüísticas. La identificación y reidentificación de objetos mediante la percepción, previa a cualquier comprensión del lenguaje, es una condición necesaria para poder captar, posteriormente, las dimensiones referenciales de las frases que los delfines aprenden de Herman y sus colegas (y lo mismo sucede con los humanos). Es decir: sus hábitos de percepción y sus actividades perceptivas les han preparado para la comprensión lingüística y los han aproximado mucho a ella.

17. *Op. cit.*

Lo que planteo es que se puede comprender mejor a los seres humanos si se toman en cuenta los tipos de creencias y comportamientos que comparten con otras especies de animales inteligentes, como los delfines, y si se entiende que las acciones y creencias humanas se desarrollan a partir de esos rasgos compartidos y que en cierta medida, siempre dependen de ellos. Asimismo, para entender el comportamiento y las creencias de los miembros de dichas especies es necesario considerar que, en aspectos importantes, los aproximan a la condición de quienes usan el lenguaje. También he afirmado que los argumentos que niegan la posibilidad de que los animales carentes de lenguaje tengan creencias, no han justificado sus conclusiones. Pero hay más argumentos que hace falta discutir.

5

¿CUÁN POBRE ES EL MUNDO DEL ANIMAL NO HUMANO?

Todos los filósofos cuyas obras he estudiado hasta el momento pertenecen a una u otra versión de la tradición de la filosofía analítica, pero no es la única tradición que ha trazado, en mi opinión, una línea divisoria rígida y poco esclarecedora entre el ser humano y los animales no humanos. Heidegger trazó esa línea en el curso-conferencia de 1929-1930.[1] Anteriormente, en *El ser y el tiempo*, Heidegger sólo se había referido de pasada a los animales no humanos. (Heidegger utiliza «*Tier*», de acuerdo con la acepción común en alemán, para referirse exclusivamente a los animales no humanos; de modo que cuando exponga sus ideas, emplearé, como sus traductores, la palabra «animal» cuando él utilice o hubiese utilizado «*Tier*».) Más tarde, en *Carta sobre el humanismo*, de 1946, se referiría al carácter «casi insondable, abisal» del «parentesco corporal» entre el ser humano y los animales. Sólo en las conferencias dictadas entre 1929 y 1930 abunda en el tema.

Las conclusiones de Heidegger son radicales. El ser humano «forma el mundo» (*weltbildend*), la piedra es por completo «sin mundo» (*weltlos*) y el animal es «pobre en mundo» (*weltarm*).[2]

1. Publicado en su versión inglesa por W. McNeill y N. Walker como Heidegger, *The fundamental concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1995 (trad. cast.: *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1994).
2. *Ibid.*, §49-50.

Esta pobreza se expresa en el hecho de que un animal «sólo pueda comportarse [*sich... benehmen*] pero nunca pueda aprehender [*vernehmen*] algo como algo, lo que no supone negar que el animal vea o incluso que perciba en un cierto sentido. Sin embargo, en un sentido fundamental, el animal carece de percepción.»[3] ¿De qué carece el animal?

El animal es cautivo de su entorno. En ese entorno se encuentra con «aquello que desinhibe [...] el impulso del instinto» y «le permite moverse según ciertos impulsos instintivos».[4] Pero lo que desencadena la conducta iniciando el impulso instintivo «*no es nada duradero* que pudiera oponerse al *animal como un posible objeto*».[5] El animal tiene una «incapacidad esencial para estar atento hacia»[6] aquello que ha desatado su impulso instintivo. Su ser, atrapado de esta manera por algún aspecto del entorno, «no implica nunca estar atento a los seres».[7] ¿Qué significa esta incapacidad para la atención?

La discusión de Heidegger, a diferencia de sus homólogos analíticos ingleses, utiliza ejemplos extraídos de una gran variedad de animales distintos. Al inicio del argumento aparece un perro domesticado, aunque posteriormente es posible encontrar una amplia variedad de abejas, mariposas, cangrejos de agua dulce, lagartijas, erizos de mar, polillas y pájaros carpinteros; además, cuando aparece una ardilla, no es perseguida por un perro sino que es un pájaro carpintero el que la observa fijamente. No aparecen lobos, ni elefantes, pero tampoco gorilas, chimpancés ni delfines, lo que no deja de ser significativo. La importancia que tiene esta selección de animales sólo se esclarecerá al analizar la forma como Heidegger fundamenta su conclusión acerca de la incapacidad de los animales para prestar atención. De cualquier modo, es importante señalar de inmediato que aunque los ejemplos escogidos por Heidegger sólo pertenecen a ciertas especies de animales, sus conclusiones hacen referencia a los animales no humanos en cuanto tales. ¿A qué se debe que esos animales no posean la facultad de «prestar atención a otros seres»?

3. *Ibid.*, pág. 259.
4. *Ibid.*, págs. 255-256.
5. *Ibid.*, pág. 256.
6. *Ibid.*, pág. 256.
7. *Ibid.*, pág. 259.

Lo que los animales no tienen es una aprehensión de aquello con lo que se relacionan «*en cuanto* algo», «*en cuanto* algo presente a la mano, *en cuanto* ser».[8] La lagartija sobre la roca puede tener una cierta conciencia de la roca, pero no *en cuanto roca*.[9] La luz orienta a la abeja en el vuelo, pero ésta no es consciente de la luz que incide en ella *en cuanto luz*.[10] Los seres se manifiestan para el ser humano *en cuanto* lo que son en cada caso concreto. No se manifiestan del mismo modo para los animales; de ahí que los animales no puedan estar atentos a los seres, pues éstos no se hacen presentes para ellos. Para crear un mundo y tener un mundo es necesaria esa presentación, por eso los animales son pobres en mundo; no están completamente sin mundo, como le sucede a la roca, pero tan sólo poseen una forma incompleta y empobrecida de experiencia.

Ser pobre en mundo es inseparable del hecho de ser cautivo del entorno;[11] de hecho, deriva de ese cautiverio, que supone «una absorción en la totalidad de los impulsos instintivos en interacción», estar «absorto en su impulsividad».[12] De manera que lo que Heidegger denomina la «*otredad cualitativa* del mundo animal»[13] está estrechamente vinculada a un tipo de relación del organismo con su entorno en que el organismo no puede liberarse del «anillo circundante» del entorno, sino que entra en actividad sólo en el momento en que el entorno desinhibe sus impulsos. ¿Cómo ha de evaluarse esta caracterización del «mundo animal»?

Resulta incompleta en dos sentidos distintos aunque relacionados entre sí. En primer lugar, descansa en una caracterización de animales no humanos *en cuanto tales* y supone implíci-

8. *Ibid.*, pág. 248.
9. *Ibid.*, pág. 198.
10. *Ibid.*, pág. 247.
11. *Ibid.*, pág. 271.
12. *Ibid.*, pág. 259.
13. *Ibid.*, pág. 264.

tamente que las diferencias entre las especies no humanas no tienen ninguna o casi ninguna importancia en aspecto relevante alguno. De manera que no importa de qué especies concretas se extraen los ejemplos. Ya he llamado la atención sobre el sesgo de la selección de ejemplos ofrecida por Heidegger; ahora bien: ¿Por qué trató Heidegger el mundo de los animales no humanos como si fuese homogéneo? Porque, según su argumento, *sólo* es posible comprender a los animales no humanos en comparación con la condición del ser humano, y lo que comparten todos los animales no humanos es que carecen de aquello que tiene el ser humano: una relación con los seres en la que no sólo se revelan los seres, sino también la diferencia entre los seres y el ser. Esa relación depende de la capacidad del ser humano para aprehender lo que aprehende «*en cuanto tal y tal*».

El «en cuanto» del que carecen los animales no humanos es el «en cuanto» sin el que no puede haber *logos*, discurso.[14] De manera que para Heidegger, como para los filósofos analíticos que han rechazado la posibilidad de que los animales no humanos tengan creencias, la presencia o ausencia de lenguaje tiene una importancia fundamental. Pero sería un error ver en Heidegger a un precursor de Davidson en este aspecto: no sólo porque la explicación del lenguaje que estaba desarrollando Heidegger fuese tan diferente de la ofrecida por Davidson, sino sobre todo porque para Heidegger (al menos en estas conferencias) la carencia fundamental de los animales no humanos no es el lenguaje, sino la capacidad conceptual que hace que el lenguaje sea posible; lo que Heidegger denomina «la estructura-en-cuanto».

La tesis de que los animales no humanos carecen de la estructura-en-cuanto resulta convincente en el caso de las mariposas, cangrejos, lagartijas y otros animales semejantes, pero no está tan claro si se piensa en los perros, chimpancés, gorilas, delfines y otras varias especies. Lo primero que hay que tener en cuenta es que los miembros de estas especies suelen manifestar una diversidad de comportamientos que Heidegger omite:

14. *Ibid.*, págs. 312-315.

no sólo responden a las características de su entorno, sino que también lo exploran activamente; dedican una atención perceptiva a los objetos con que se topan, los examinan desde diferentes ángulos, reconocen los que les resultan familiares, identifican y clasifican, en ocasiones pueden tratar un mismo objeto, primero, como algo con lo que jugar y, posteriormente, como algo para comer, y algunos de ellos se percatan cuando algo les falta e incluso se lamentan por ello. Más importante aún: muestran en su comportamiento intenciones que suponen creencias e intenciones guiadas por creencias, y son capaces de entender las intenciones que otros les comunican y responden a ellas, tanto si provienen de otros miembros de su propia especie como del ser humano. La visión es para los miembros de algunas de estas especies tan importante como para el ser humano; para otros, como los delfines por ejemplo, el oído es un sentido más importante, y aun hay otros en los que el sentido del olfato tiene un papel sobresaliente. Pero aunque estas diferencias sensoriales pueden hacer difícil *imaginar* en ocasiones cómo ciertos animales pueden aprehender lo que aprehenden, las limitaciones de la imaginación no deberían ser obstáculo para entender hasta qué punto y de qué manera la perspectiva de Heidegger malinterpreta e impide ver con claridad los alcances de la percepción y la intención en estos animales.

No hay duda de que algunas de las afirmaciones de Heidegger en cuanto a los animales no humanos son ciertas. No son capaces de tener una comprensión del mundo como un todo y no pueden tomar distancia de su entorno más inmediato. (En particular, carecen de las ideas asociadas al recuerdo del pasado y a la perspectiva del futuro, que sólo el lenguaje hace posible, por lo que no pueden situar el presente en un contexto temporal.) Su manera de aprehender a los seres difiere, en muchos aspectos, de la del ser humano. Pero la imagen que tiene Heidegger del animal no humano como un ser meramente cautivo del entorno circundante, que sólo se pone en movimiento por las características del entorno que desinhiben sus impulsos instintivos, mientras que el ser humano, por el contrario, logra liberarse de esa cautividad debido a sus facultades conceptuales

y lingüísticas, es una exageración retórica. Algunas de las especies que Heidegger omite no tienen un único entorno «circundante»: se mueven en entornos diferentes y sus modos de aprehensión de esos entornos y su interacción con éstos forman parte de lo que cada entorno es para ellos.

Con referencia a los seres humanos, un lugar común es que no es posible caracterizar sus entornos debidamente en algunos aspectos si no se tiene en cuenta que al menos ciertos rasgos de esos entornos son interpretados por los mismos seres humanos. Pero algo semejante parece ser cierto para los miembros de algunas especies no humanas. Su atención es selectiva y su entorno está en parte constituido por aquello que es destacado por sus exploraciones y descubrimientos. Con las mismas razones que son válidas para los seres humanos, se puede concluir que su entorno no es un mero conjunto de restricciones y de estímulos que despiertan impulsos. Pero el argumento de Heidegger es erróneo también en otros aspectos.

El tipo de animal no humano que Heidegger omite es capaz de distinguir individuos y reconocerlos, se percata de su ausencia, celebra su regreso y responde a ellos *en cuanto* alimento o *en cuanto* fuente de alimento, *en cuanto* compañero de juego u objeto de juego, *en cuanto* acreedor de obediencia o proveedor de protección, etcétera. Aunque sólo sea de una forma elemental, este comportamiento, ya sea de delfines, gorilas o cualquier otro animal, muestra precisamente esa estructura-en-cuanto que, según Heidegger, pertenece exclusivamente al ser humano. Estos animales no humanos, esto es, se encuentran con los objetos particulares como un «este-tal» (no es una casualidad que, en este punto, la terminología sea aristotélica. La reflexión de Heidegger de la estructura-en-cuanto se presenta a sí misma como una exégesis de Aristóteles). Clasifican cada objeto particular y reaccionan ante él en una ocasión *en cuanto* perteneciente a tal clase, en otra ocasión *en cuanto* tiene ésta o aquella propiedad y, a veces, en una misma ocasión *en cuanto* perteneciente a más de una clase. Con respecto a la precisión con que se puede caracterizar esas clasificaciones e identificaciones de los animales, es necesario tener en mente la advertencia de

Stich. Pero incluso siendo lo bastante prudentes, se seguirán encontrando numerosos casos en los que sea necesario utilizar la expresión «en cuanto» en contextos en los que Heidegger argumentaba que no era válido emplearla.

El error de Heidegger consistió en que, al atribuir una única condición al conjunto de los animales no humanos, perdió de vista las diferencias fundamentales que existen entre ellos. Las diferencia entre una lombriz, un cangrejo y un pájaro carpintero, por un lado (y las diferencias entre estas especies tampoco son insignificantes) y un simio, un perro y un delfín, por el otro lado (de nuevo, las diferencias entre *ellos* no deben pasar inadvertidas) no sólo son importantes en sí mismas, sino que si no se les reconoce el peso debido, no será posible comprender plenamente la importancia de la diferencia entre el ser humano y algunas otras especies inteligentes. En esto consiste el segundo error de Heidegger: no se trata sólo de que fuese equivocada su descripción de los ani-males no humanos, sino también de que, a consecuencia de ello, no pudo percatarse de aspectos fundamentales del *Dasein*, de la existencia humana. Y esas omisiones tienen relación con las de algunos filósofos analíticos cuyas ideas ya se han comentado.

Al hablar de la relación que existe entre las creencias humanas y las creencias de ciertos animales no humanos, puse el énfasis en el hecho de que el desarrollo de algunas facultades y capacidades para el uso del lenguaje que son propiamente humanas es una extensión y una derivación de capacidades y facultades animales compartidas con miembros de algunas otras especies inteligentes. Mi deseo ahora es ampliar algo más esta idea. No se trata únicamente de que el mismo modo de ejercer el mismo tipo de facultades perceptivas genera, orienta y modifica creencias en los delfines (y algunas otras especies) y en los seres humanos; asimismo, todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal.

En parte, esto se refiere a aquellos aspectos de la condición corporal del ser humano que simplemente no cambian, aquello que se mantiene constante incluso después de la programación y ordenación social y cultural de las funciones corporales: el entrenamiento para ir al retrete, el desarrollo de lo que culturalmente se consideran hábitos regulares para dormir y comer, y el aprendizaje de lo que se considera educado y maleducado al estornudar, escupir, eructar, ventosear, etcétera. También se refiere a la capacidad de reflexión que tienen los seres humanos sobre su comportamiento general y sobre su orientación hacia los bienes de su naturaleza animal, y en consecuencia de modificar y reorientar sus creencias, sentimientos, actitudes y acciones. Es de fundamental importancia el hecho de que al transformarse de ese modo, el ser humano se convierte en un animal reencauzado y rehecho, pero no en ninguna otra cosa. La segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza animal. El ser humano sigue siendo un ser animal con identidad animal. Las omisiones y exclusiones de Heidegger en su argumento sobre los animales no humanos son tales que impiden ver este hecho. Cuando Heidegger quiso en ocasiones posteriores hacer hincapié en el parentesco entre los animales no humanos y humanos, en lugar de subrayar su diferencia, lo que dijo resultó más críptico y enigmático de lo que el propio Heidegger suele ser; y en mi opinión, no es por casualidad. Se había cerrado a sí mismo la posibilidad de decir lo que necesitaba decir; pero está en juego algo más que la crítica a Heidegger.

En la discusión tanto de las tesis de la filosofía analítica como de las afirmaciones de Heidegger, he procurado no sólo examinar los argumentos concretos sino también, de una manera más general, oponer reparos a la influencia cultural que tiene una imagen de la naturaleza humana según la cual el ser humano es un animal y adicionalmente algo más. De acuerdo con dicha perspectiva, el ser humano posee una primera naturaleza animal y, *adicionalmente*, una segunda naturaleza propiamente humana. La fuerza del «y» sirve para indicar que esta segunda naturaleza sólo puede ser explicada en sus propios términos, al menos en sus aspectos más importantes; se piensa que su relación con la naturaleza biológica es externa y contingente, y hasta tal punto que permite que se trace una única y nítida línea divisoria entre los seres humanos y los miembros de todas las especies no humanas. Esa línea divisoria separa a quienes poseen lenguaje de quienes no lo poseen. Es necesario recalcar, desde luego, la importancia de las diferencias entre los animales que poseen lenguaje y los que no lo poseen, y algunas de ellas serán fundamentales en mi investigación. Sin embargo, prestar atención exclusiva o casi exclusivamente a estas diferencias suele impedir que se vea con claridad la importancia de la continuidad y de las semejanzas entre algunos aspectos del comportamiento inteligente de los animales no humanos y la racionalidad práctica, moldeada por el lenguaje, del ser humano.

La trascendencia que tienen esas continuidades y semejanzas también puede quedar oculta de otras maneras. Algunos de los estudiosos de la conducta animal que más ansiosos se muestran por subrayar aquello que los delfines y los chimpancés tienen en común con el ser humano exageran quizá la importancia que tiene el saber si esos animales inteligentes tienen o pueden adquirir, y hasta qué punto, un lenguaje completo con su propia sintaxis y semántica. Sin duda son interrogantes del mayor interés y han dado lugar al desarrollo de programas de investigación cuyos resultados son francamente impresionantes en varios campos. Pensemos, por ejemplo, en los descubrimientos realizados sobre el aprendizaje vocal de los delfines y las funciones de ese aprendizaje.

Los delfines mulares «producen silbidos, chasquidos y sonidos intermitentes que son modificables mediante la experiencia».[15] Los delfines mulares son capaces del aprendizaje vocal desde su infancia; tienen facultades para la imitación; poseen

15. Vincent M. Janik y Peter J. B. Slater, «Vocal Learning in Mammals» en *Advances in the Study of Behavior*, vol. 26, Nueva York, Academic Press, 1997, pág. 6; Janik y Slater ofrecen una sinopsis de los descubrimientos de las investigaciones y bibliografía sobre una serie de especies, entre las que se encuentran los delfines mulares. Sólo resumo brevemente su trabajo.

un amplio repertorio de silbidos, pero cada individuo emite casi siempre silbidos propios, su silbido seña. Estos silbidos seña se mantienen constantes a lo largo del tiempo y ofrecen un recurso para el reconocimiento y reidentificación individual, lo que hace posible que existan relaciones sociales extensas. La imitación de silbidos seña «podría utilizarse para mantener vínculos sociales o para engañar a otros individuos».[16]

Los avances obtenidos hasta el momento no ofrecen aún pruebas que permitan sostener con firmeza que los delfines mulares posean un lenguaje completo, ni siquiera cuando se toma en cuenta la impresionante aptitud que muestran para aprender los elementos de un lenguaje artificial, como ha revelado el trabajo de Herman y sus colegas. Pero lo que importa realmente no es lo que falta al lenguaje de esos delfines; mucho más esclarecedor es el uso que pueden dar a su aprendizaje vocal para manifestar sus facultades expresivas prelingüísticas: su capacidad para una actividad moldeada por el reconocimiento, las creencias y la modificación de las creencias, orientada por intenciones, una actividad llevada a cabo en concierto y comunicación con otros. Precisamente debido a que estas facultades no son lingüísticas, sino prelingüísticas, ponen en duda esa rígida línea divisoria entre quienes poseen lenguaje y quienes no lo poseen, puesto que el ejercicio de alguna de estas facultades prelingüísticas proporciona el contenido fundamental del lenguaje en el ser humano. En ninguna parte resulta más llamativo este vínculo entre lo prelingüístico y lo lingüístico como en la relación existente entre las razones prelingüísticas para actuar y las diversas clases de razones para actuar que son posibles únicamente por el lenguaje.

16. Janik y Slater, *op. cit.*, págs. 66-68, 79, 81, 83.

6

RAZONES PARA ACTUAR

Anthony Kenny ha negado que los animales no humanos puedan tener razones para sus acciones, en una exposición del argumento de santo Tomás sobre la voluntariedad, al explicar por qué santo Tomás rechazó la idea de que los actos de los animales no humanos pudieran ser voluntarios en el sentido en que lo son los actos del ser humano. Tanto los animales humanos como los no humanos utilizan medios para alcanzar sus fines, hacen una cosa para lograr otra distinta. En el caso del ser humano, el hecho de que su acción vaya a producir esa otra cosa constituye su razón para actuar como lo hace; pero no sucede igual en el animal no humano, a pesar de que su acción también sea un medio para lograr un fin. «Puesto que carece de lenguaje, no puede manifestar una razón; sólo aquellos seres que pueden ofrecer sus razones pueden actuar movidos por razones. El ser humano es un animal racional, que ofrece razones; el gato y el perro no lo son y, por lo tanto, no pueden actuar por una razón.»[1]

¿Por qué la ausencia de lenguaje tiene esa consecuencia?[2] Porque un animal que carece de lenguaje no puede evaluar aque-

1. Anthony Kenny, *Aquinas and Mind*, Londres, Routledge, 1993, pág. 82 (trad. cast.: *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000).

2. Kenny se cuida de señalar que, al otorgar esa importancia al lenguaje, lo que está manifestando es su propia opinión, y no la de santo Tomás. Para un excelente repa-

llo que le mueve a actuar. No puede preguntarse si su razón para actuar como lo hace es una buena razón, por lo que, según Kenny, no tiene una razón. Santo Tomás había negado que los animales no humanos tuvieran la libertad que atribuía a los animales humanos, fundamentándose en que «quien emite juicios tiene el poder de juzgar en la medida en que es capaz de juzgar su propia actividad de enjuiciar; porque sea lo que sea aquello que está en nuestro poder es algo sobre lo que podemos juzgar. Pero juzgar el propio juicio es algo que corresponde exclusivamente a la razón...».[3] Santo Tomás está absolutamente en lo cierto cuando se refiere a la importancia que tiene el poder de juzgar nuestros propios juicios como señal de racionalidad y voluntariedad.

La racionalidad práctica humana tiene, sin duda, entre sus rasgos distintivos la capacidad de distanciarse de los juicios iniciales sobre cómo se debería actuar y evaluarlos con diversos criterios. Por otra parte, Kenny también tiene razón cuando alega que esta capacidad sólo puede ser ejercida por quienes usan el lenguaje, aunque lo que se requiere para el ejercicio de esta capacidad no es sólo el lenguaje, sino una clase de lenguaje que disponga de los recursos necesarios para formar oraciones con cierto grado de complejidad.

Quienes han pretendido trazar una única y rígida línea divisoria entre animales humanos y no humanos han puesto énfasis, por lo general, en la presencia o ausencia de lenguaje en cuanto tal, la capacidad para emplear y comprender cadenas de expresiones sintácticamente ordenadas y semánticamente significantes cuya manifestación constituye los actos de habla. Pero esto no basta para hablar de racionalidad humana. Hace falta, además, la capacidad para construir oraciones que contengan como elementos las oraciones empleadas para expresar el juicio sobre el que el agente reflexiona o bien las referencias a esas oraciones. Cuando mi razón para actuar se formule del

so de la discusión de santo Tomás en torno a los animales, véase Judith A. Barad, *Aquinas on the Nature and Treatment of Animals*, San Francisco, Intenational Scholars Publications, 1995.

3. Santo Tomás de Aquino, *De Veritate* 24, 2.

siguiente modo: «Si hago A, lograré B», donde «B» significa algún bien, la reflexión sobre esta razón exigirá que me pregunte: «En esta situación, ¿dispongo de una mejor razón para actuar, aparte de que hacer A me permita alcanzar B?». Tendré que comparar *ésta* como una razón para actuar con razones alternativas para emprender acciones alternativas. De modo que sería posible que existiera alguna especie animal cuyos miembros, o algunos de ellos, fuesen capaces de adquirir un lenguaje, pero con un nivel de complejidad inferior al que es necesario para esta clase de racionalidad práctica. Si existe esa especie, y si el argumento de Kenny es sólido, entonces ni siquiera con respecto a esos usuarios de lenguaje podría decir justificadamente que son capaces de tener razones para actuar. Pero ¿es realmente sólido el argumento de Kenny? ¿Su conclusión no es, quizás, excesivamente contundente?

Santo Tomás llega a conclusiones distintas a las de Kenny, y las diferencias no dejan de ser interesantes. Aristóteles había hecho hincapié en la diferencia entre la *phronesis* del ser humano y la del resto de los animales, pero señalando que en efecto atribuimos *phronesis* a los miembros de algunas otras especies.[4] Jean-Louis Labarriere ha sostenido que Aristóteles tenía en mente el hecho de que en algunos animales no humanos hay una relación entre sus percepciones y los imperativos que rigen sus actos que implica «un analogue de raisonnement (*une sorte de pensée pratique*)».[5]

Santo Tomás sigue en esto el argumento de Aristóteles. Los animales no humanos, admite, «se mueven por preceptos» y en ocasiones aprenden de la experiencia pasada y reconocen una u otra cosa como amigable u hostil. En virtud de su naturaleza y de esa capacidad para aprender, son capaces de realizar lo que santo Tomás denomina «juicios naturales». De manera que manifiestan lo que santo Tomás llama «una apariencia de razón» y «participan de» lo que denomina «una prudencia natural». De

4. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 1141a 22-28 (trad. cit.).

5. Jean-Louis Labarriere, «De la Phronesis Animale», en *Biologie, Logique et Metaphysique chez Aristote*, Séminaire CNRS-N. S. F., 1987, París, Éditions du CNRS, 1990, pág. 417.

ahí que, cuando santo Tomás habla acerca de la capacidad de juicio de los animales no humanos y afirma que actúan a partir del juicio,[6] emplea este término por analogía con el juicio reflexivo humano, aunque los animales no tengan la misma capacidad para juzgar que el ser humano. El lobo y la oveja tienen razones para actuar como lo hacen, a pesar de no tener la facultad de la razón. (Es importante señalar que esta predicación analógica sólo puede emplearse justificadamente si es posible atribuir a los animales no humanos de que se trate de ciertas capacidades conceptuales —por ejemplo la capacidad para reconocer la semejanza y la diferencia de especie— exactamente en el mismo sentido en que se atribuyen a los seres humanos.)

La conclusión de santo Tomás es, por ello, más restringida que la de Kenny. Ciertamente, es fundamental señalar la diferencia que existe entre el tipo de razón para actuar que tienen algunos animales no humanos y el tipo de razones que tiene el ser humano, un ser reflexivo y que usa el lenguaje. Pero no es necesario ni hay justificación para negar que a veces estos animales no humanos en cierto sentido tengan razones para actuar tal como lo hacen. Las premisas a partir de las que argumenta Kenny avalan esta conclusión restringida, pero no su versión más fuerte.

La distinción es importante porque todo ejercicio de la facultad de reflexionar sobre las razones para actuar supone que ya se tienen esas razones sobre las que es posible reflexionar, con anterioridad a la reflexión misma. La materia inicial para la reflexión, el punto de partida para la transición hacia esa racionalidad que es posible por el dominio de algunas de las complejidades del uso del lenguaje, está en las razones para actuar que son anteriores a *toda* reflexión, y ésas son razones que el ser humano comparte con los delfines y los chimpancés. Si no se compartiesen esas razones con los delfines o los chimpancés, el ser humano no habría alcanzado ese punto de partida, y negar que posea tales razones

6. Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, respuesta a la séptima objeción, 24, 2; véase también *Summa Theologiae* Ia, 84, 1.

haría ininteligible la transición hacia una racionalidad específicamente humana. Eso significa que durante su primera infancia, los seres humanos no han realizado aún la transición entre un animal potencialmente racional y un animal efectivamente racional. (Dejo de lado, en este punto, algunos interrogantes sobre la naturaleza de esa transformación evolutiva mediante la que algunos primates inteligentes pasaron, por primera vez, de ser animales inteligentes a ser animales racionales.) El primer paso de esta transición sucede cuando un niño es capaz de tomar en consideración la sugerencia de que el bien hacia el que de hecho le orienta su naturaleza animal es inferior a algún otro bien alternativo, de modo que este último bien le proporciona una razón mejor para actuar, comparado con el bien que hasta entonces había perseguido. Y esto sólo es posible si existe, en efecto, algún bien que haya estado persiguiendo, un bien que le haya proporcionado una razón para actuar. Al igual que los delfines, los bebés de la especie humana tienen razones prelingüísticas para actuar, y la complejidad de las relaciones entre los bienes que buscan y los medios a los que recurren para lograrlos es equiparable a la que se manifiesta en el razonamiento de los delfines; pero van más allá del razonamiento típico del delfín cuando son capaces de reflexionar y juzgar las razones que les han orientado hasta ese momento. Hasta donde se sabe, esta transición aún no ha sido llevada a cabo por los delfines, pero tanto los delfines como los chimpancés y otras especies pueden enseñar mucho sobre las precondiciones para realizarla.

Reconocer que existen estas precondiciones animales para la racionalidad humana obliga a pensar acerca de la relación entre el ser humano y los miembros de otras especies inteligentes en términos de una escala o espectro, y no de una sola línea divisoria entre «ellos» y «nosotros». En un extremo de esta escala hay animales para los que la percepción sensorial no es más que recepción de información, sin contenido conceptual; según la expresión de Heidegger, carecen de cualquier tipo de «estructura-en-cuanto». En otro nivel, hay animales cuyas percepciones son en parte el resultado de una investigación intencionada y atenta, y cuyos comportamientos cambian para ajustarse de algún modo,

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

según lo verdadero y lo falso; entre éstos es posible distinguir aquellos cuyas percepciones y respuestas son más sutiles de aquellos otros de percepciones y respuestas más rudimentarias.

Las diferencias en el tipo de intención que se manifiesta en la conducta y se comunica a otros también es importante para ubicar a las diferentes especies en esta escala. Se llega a un nuevo nivel cuando se puede concluir, como lo hacen Hauser y Nelson respecto a los chimpancés, que «los animales no humanos son capaces de ocultar información y dar señales falsas acerca de objetos y acontecimientos en el entorno».[7] Con esos chimpancés, como con los delfines, se ha llegado a un punto en la escala en el que hay especies cuyos miembros son capaces de una interacción más o menos sofisticada con los seres humanos; un tipo de interacción en que las percepciones, las creencias, las razones para actuar y las intenciones de los participantes no humanos desempeñan un papel muy similar al que cumplen las percepciones, creencias, razones para actuar e intenciones de los participantes humanos.

No hay duda de que el ser humano ocupa un lugar superior en la escala, que se distingue no sólo por el lenguaje, sino por la capacidad para hacer un uso reflexivo específico del lenguaje. Pero esto no elimina lo que el ser humano comparte con otras especies animales. No es posible descartar el vínculo que existe entre el ser humano y el delfín y el chimpancé, que no se refiere sólo a la animalidad corporal, sino también a las formas

7. Marc D. Hauser y Douglas A. Nelson, «"Intentional" Signaling in Animal Communication», en *Trends in Ecology and Evolution* 6, 6 de junio de 1991, pág. 189. Sobre la caracterización del engaño en los animales no humanos, véanse también Marc D. Hauser, «Minding the behavior of deception», en *Machiavellian Intelligence II*, A. W. Whiten y R. W. Byrne (comps.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997; otros ensayos en este volumen y en el anterior de 1988, *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*, con los mismos editores y en la misma editorial, que ofrecen ejemplos excelentes sobre las actividades de los primates no humanos que avalan, desde el punto de vista que he adoptado, atribuciones no sólo en cuanto a su inteligencia, sino también en cuanto a intenciones, a la capacidad de previsión y a las razones proporcionadas por esa capacidad de previsión para dar lugar a una intención en lugar de a otra. Robin Dunbar ofrece una visión general excelente en «The Ghost in the Machine», capítulo 5 de su obra *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*, Londres, Faber & Faber and Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.

de vida. Los estudiosos más importantes de la conducta animal han puesto en práctica habilidades y sensibilidades que se asemejan mucho a las del mejor antropólogo social o cultural; han sido capaces de hacernos entender, al menos hasta cierto punto, en qué consiste ser un perro, un caballo, un gorila o un delfín. (Thomas Nagel está en lo cierto cuando señala que no sabemos en qué consiste ser un murciélago, pero eso no se debe sólo a su dependencia perceptiva de la ecolocación, sino también a que la diferencia entre su forma de vida y la del ser humano es mucho más profunda que la que existe entre ésta y la de otros primates o delfines.)[8] Wittgenstein señaló que «Si un león pudiese hablar, no podríamos entenderle».[9] Quizá sea necesario dejar en el aire la pregunta en lo que respecta a los leones, pero me siento sumamente inclinado a afirmar que, en el caso de los delfines, a pesar de que su modo de comunicarse sea tan diferente al del ser humano, es cierto que si pudiesen hablar, algunos de los mejores intérpretes recientes de su comportamiento les entenderían.

La idea de que el ser humano, el delfín, el chimpancé, el perro, el murciélago, la lagartija y la araña, se ubican en diferentes niveles de la escala también es importante en otro sentido (no hay que olvidar que la ubicación de estas especies en diferentes niveles de una única escala no es en absoluto incompatible con el reconocimiento de historias evolutivas muy diferentes). En los niveles inferiores de esa escala, la percepción desempeña un papel como causa de la conducta, quizá proveyendo de información, aunque no provea razones. En niveles superiores, el papel que desempeña la percepción para promover la conducta varía en ocasiones según la medida en que sea proveedora de razones o se considere que provee de razones para actuar. Los delfines, por ejemplo, malinterpretan de vez en cuando lo que perciben: responden como si estuviesen ante un predador, cuando no es así, si consideran que su percepción les provee de razones, responden actuando de una manera y no de

8. Véase Thomas Nagel, «What is like to be a bat?», en *Moral Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

9. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* II, xi, 223.

otra. Finalmente, cuando una especie, como la humana, es capaz de reflexionar sobre sus razones mediante el uso del lenguaje, no sólo el tener razones resulta causalmente eficaz para orientar la conducta, sino el tener razones para suponer que un conjunto de consideraciones y no otro ofrece realmente razones en una situación particular.

Las relaciones causales entre los animales y su entorno son, por lo tanto, de diferentes tipos, y la explicación de la conducta animal es distinta en los distintos niveles de la escala, puesto que debe asignarse un peso cada vez en la explicación a las formas en que las diferentes especies consideran las características de su entorno, conforme desarrollan formas complejas de conducta intencionada. Todo esto queda oculto si se insiste en desestimar o minimizar las analogías que existen entre la inteligencia que se pone de manifiesto en el comportamiento del delfín o del chimpancé y la racionalidad del comportamiento humano; es el caso, por ejemplo, de Hans-Georg Gadamer cuando, siguiendo a Heidegger, argumenta que al carecer de lenguaje los animales no humanos,[10] nunca pueden romper con «su dependencia del entorno», mientras que el ser humano, por el contrario, es capaz de adoptar «una actitud libre, distanciada» con respecto a su entorno. Lo mismo sucede con John McDowell cuando, después de respaldar lo dicho por Gadamer, afirma que «en los que son simplemente animales, la sensibilidad se halla al servicio de un modo de vida estructurado exclusivamente por imperativos biológicos inmediatos» y que «la vida meramente animal es configurada por objetivos cuyo control sobre la conducta del animal en cualquier momento es un resultado inmediato de fuerzas biológicas».[11]

10. Hans-Georg Gadamer, «Animals have language only *per aequivocationem*», *Truth and method*, Nueva York, The Seabury Press, 1975, pág. 403 (trad. cast.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997).

11. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, Lecture VI, pág. 115; para una crítica del punto de vista de McDowell, véanse John Haldane, «Rational and Other Animals», en *Verstehen and Human Understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, y Gerald Vision, «Perceptual Content», en *Philosophy*, 73, julio de 1998, especialmente la sección VII.

McDowell señala posteriormente que «el ser humano nace como un simple animal y se transforma en un ser pensante y con intención propia en el curso de su maduración»[12] y, como consecuencia de la adquisición de lenguaje, al aprender «qué es una razón para qué».[13] He sostenido la idea de que en la perspectiva de McDowell y Gadamer, esta transformación corre el riesgo de resultar ininteligible; es así porque algunas de las condiciones prelingüísticas necesarias para el desarrollo de la racionalidad humana sólo pueden darse debido a que algunos de los que McDowell llama «simples animales» se orientan ya por un tipo de razonamiento práctico, el que se manifiesta en el hecho de que asuman que *esto* es una razón para hacer *aquello*, un tipo de razonamiento que debe ser caracterizado por *analogía* con el entendimiento humano. Los delfines, los gorilas y los miembros de algunas otras especies no son puramente sensibles y receptivos para los estímulos que reciben sus sentidos, como tampoco lo son los seres humanos. Ellos también habitan un mundo cuyos rasgos sobresalientes tienen una importancia u otra para ellos, y también responden de acuerdo con sus clasificaciones e interpretaciones; ellos también cometen errores y los corrigen.

A pesar de ser diferentes en aspectos importantes con respecto al ser humano en cuanto hablante de un lenguaje, son capaces de crear relaciones no sólo con miembros de su propia especie, sino también con seres humanos y descifrar las interacciones y propósitos de esos seres humanos, a la vez que expresan sus propias intenciones y propósitos. Es decir, que las relaciones de algunos animales no humanos con los animales humanos son claramente análogas a las relaciones humanas, en una medida mucho mayor de la que estaría dispuesta a admitir una parte de la teoría filosófica de la que ya se ha hablado. En efecto, algunos seres humanos y algunos animales no humanos buscan sus bienes respectivos en compañía y en cooperación unos con otros; y la expresión «bienes» significa exactamente lo mismo, ya se trate del ser humano, del delfín o del gorila.

12. *Ibid.*, pág. 125.
13. *Ibid.*, pág. 126.

7

VULNERABILIDAD, FLORECIMIENTO, BIENES Y «BIEN»

Los delfines son vulnerables a lo largo de su vida, relativamente longeva por otra parte, a distintos factores letales: enfermedades, lesiones, predadores, desnutrición y la inanición ocasionada por el daño causado a sus fuentes alimenticias por las actividades pesqueras; recientemente, también se han visto sujetos a la actividad esquilmadora, a veces incidental, derivada del uso de la red de cerco con jareta en la busca de grandes beneficios en la pesca del atún de aleta amarilla, y otras veces a la caza del propio delfín, para el mercado de carne de delfín. Los delfines nada pueden hacer para protegerse de estos peligros, pero apenas queda duda de que sus posibilidades de sobrevivir y florecer dependen en gran medida de la manera en que, en el transcurso de su vida, se estructuran las relaciones sociales mediante la asociación en grupos (grupos de hembras y sus crías, grupos de machos subadultos, grupos de machos adultos, grupos de delfines machos y hembras adultos) y la formación de alianzas.

La identificación de los daños y peligros a que se exponen los delfines y la naturaleza de su vulnerabilidad presupone una determinada noción del florecimiento del delfín, de lo que significa para un delfín florecer como miembro de distintos grupos, a lo largo de una vida en que se alcanzan determinados logros y se realizan las actividades propias de un desarrollo

normal y natural. Los bienes concretos que se logran en las diferentes actividades (la actividad de la caza, de la alimentación, del juego, de las relaciones sexuales) se identifican como bienes porque son objetos de una actividad intencional y, por lo tanto, objetos de deseo cuya satisfacción es el término de la actividad, y también porque contribuyen al bienestar y constituyen una parte del bienestar. Por eso se considera que algo representa un daño o un peligro en la medida que obstruye o impide el logro de tales bienes concretos o el florecimiento en general.

Ya he sostenido que es posible decir que un delfín tiene una razón para actuar de cierta manera cuando actuar así le permite conseguir un bien concreto; asimismo, cuando el delfín actúa de cierta manera porque se da cuenta de que actuando de ese modo obtendrá ese bien concreto, se puede decir que actúa por una razón. Es decir: cuando se atribuyen razones para actuar a los delfines, o a otras especies que no utilizan el lenguaje, se hace por analogía con la atribución de razones al ser humano. Pero cuando se habla si florecen o no los delfines *qua* delfines o si florecen o no los gorilas *qua* gorilas o si florecen o no los seres humanos *qua* seres humanos, se utiliza el verbo «florecer» en un solo y único sentido. Las expresiones tienen un sentido unívoco y no analógico. Está claro que no florece igual el delfín que el gorila y el ser humano, pero el concepto de florecimiento que se aplica a las distintas especies animales y vegetales es exactamente el mismo; de la misma manera que se aplica el mismo concepto de necesidad. Lo que necesita una planta o un animal es lo que necesita para florecer *qua* miembro de su especie, y lo que necesita para florecer es desarrollar las facultades características que posee *qua* miembro de esa especie.

Si puede florecer o no un determinado grupo o individuo *qua* miembro o miembros de cualquier especie animal o vegetal a la que pertenezcan es una cuestión de hecho, a pesar de que para saber en qué consiste florecer se requiere una investigación conceptual y valorativa. Como cuestión de hecho, puede encontrar respuestas en diversos campos científicos. La biología y la ecología han esclarecido ciertos temas preliminares

cuyo conocimiento es necesario para formular algunas explicaciones: la distinción entre aquellos entornos en que florecen los miembros de algunas especies y aquéllos en que no logran florecer, así como la distinción, dentro de una población concreta, entre los individuos o grupos que logran florecer y los que no logran hacerlo. Para establecer bien estas distinciones hace falta identificar las características que son necesarias para que un individuo o una población de una especie concreta pueda florecer en uno u otro entornos, en uno u otro estadios de su desarrollo. Pero cuando se dice que un individuo o un grupo florecen, se dice algo más, y no sólo que poseen dichas características, aunque florecer supone siempre florecer *en virtud de* que se posee cierto conjunto de características. En este sentido el concepto de florecimiento se asemeja a otros conceptos que implican usos del concepto básico de bien («florecer» se traduce como *eu zen* y *bene vivere*).

Para comprender la relación que existe entre esta acepción de la palabra «bien» y otras distintas, hace falta tener en cuenta antes que nada que existen tres formas diferentes de atribuir la bondad. De un cierto tipo de alimento se puede decir que sería bueno comerlo en el sentido de que sería bueno comerlo *qua* ser humano, es decir, sería saludable para cualquiera o cualquiera disfrutaría comiéndolo. Pero también es posible hacer la misma afirmación en el sentido de que sería bueno comerlo *qua* atleta a punto de correr un maratón o *qua* inválido en proceso de recuperación. Es decir que lo bueno se atribuye tanto a lo que beneficia al ser humano como tal, como a lo que le beneficia en situaciones específicas en el contexto específico de una práctica. Un buen ser humano es aquél que se beneficia a sí mismo y beneficia a otros (sobre esto será necesario decir mucho más), tanto *qua* ser humano como también *qua* responsable ejemplar de roles o funciones específicas dentro del contexto de prácticas específicas, como por ejemplo alguien puede beneficiarse a sí mismo y a otros *qua* ser humano concienzudo y alegre, y *qua* pastor o niñero.

Comparemos la expresión «buen ladrón» con las expresiones «buen ser humano» y «buen pastor». Un individuo puede ser un

buen pastor sin ser un buen ser humano, pero los bienes derivados del pastoreo son bienes genuinos. Sin embargo, ser un buen ladrón significa ser un mal ser humano. Al decir de alguien que es un buen ladrón se están elogiando sus habilidades, pero incluso si se opinase que el hecho de tener esas habilidades es bueno, eso no obliga a afirmar que sea bueno emplearlas para lo que el ladrón las emplea. Esto plantea que hay al menos una triple clasificación de maneras de atribuir lo bueno.

En primer lugar, están las ocasiones en que lo bueno se atribuye por la evaluación de algo *sólo* como medio. Poseer ciertas habilidades, disponer de ciertas oportunidades o estar en un determinado lugar en un momento determinado es un bien, en la medida en que eso permita al individuo tener o hacer algún otro bien. Son cosas buenas sólo *qua* medio para obtener algo más, que es un bien en sí mismo. Pensemos ahora en una segunda manera de atribuir bondad. Juzgar que alguien es bueno en el desempeño de un rol o en el cumplimiento de una función, en alguna práctica socialmente establecida, significa juzgar como bueno a ese agente en la medida en que existen bienes intrínsecos a esa actividad que son bienes genuinos, bienes valorados como fines que merecen buscarse por sí mismos. Normalmente sólo se descubre si existen esos bienes y se entiende en qué consisten cuando se participa efectivamente en una u otra actividades. La excelencia en el logro de los bienes propios de una u otra prácticas significa ser bueno *qua* miembro de una tripulación de un barco pesquero o *qua* madre de familia o *qua* jugador de ajedrez o de fútbol; significa valorar y hacer asequibles bienes que son valiosos en sí mismos. No obstante, cada individuo debe preguntarse si para él es bueno que los bienes de una u otra práctica en particular ocupen en su vida un lugar u otro, así como cada sociedad debe preguntarse si para ella es bueno que los bienes de una determinada práctica tengan más o menos importancia en la vida colectiva. De modo que es necesario un tercer tipo de juicio.

Puede suceder que lo mejor para un individuo y para los demás sea que cierto conjunto de bienes, bienes genuinos, ocupen un lugar secundario en la vida de ese individuo o ninguno en

absoluto. Gauguin tuvo que preguntarse por el lugar que debían ocupar en *su* vida los bienes relativos a la pintura. Quizá lo mejor para Gauguin *qua* pintor fuera irse a Tahití, pero aunque así fuera eso no significa que fuera lo mejor para Gauguin *qua* ser humano o *qua* padre. Por lo tanto, resulta necesario distinguir entre lo que hace que ciertos bienes sean bienes y bienes valiosos por sí mismos, de lo que hace que para un determinado individuo o para una cierta sociedad, en una situación concreta, sea bueno convertirlos en objetos de consideración práctica. El juicio acerca de la mejor manera de ordenar los bienes en la vida de un individuo o una comunidad ilustra el tercer modo de atribuir bondad, mediante el que se juzga incondicionalmente lo que es mejor ser, hacer o tener para un individuo o un grupo, no sólo *qua* agentes que participan en una u otra actividades en uno u otro rol o roles, sino también *qua* seres humanos. Éstos son juicios sobre el florecimiento humano.

De una cultura a otra, y de una situación a otra en una misma cultura, varía la medida en que los seres humanos necesitan elaborar y evaluar esos distintos juicios tácitos o explícitos acerca de los bienes, que proporcionan las razones para actuar. Pero desde una edad muy temprana resulta imposible evitar la pregunta: «¿Por qué debo hacer esto en lugar de aquello?», y es característico del ser humano que las respuestas a esta pregunta siempre puedan ponerse en duda y que, cuando eso sucede, sólo sea posible responder, sin evadir o desestimar la pregunta, reflexionando acerca del razonamiento práctico que dio lugar a la acción o que estaba presupuesto en la acción. El ser humano necesita aprender a verse a sí mismo como razonador práctico con respecto a los bienes, con respecto a lo que es mejor hacer en ocasiones concretas y con respecto a la mejor manera de vivir la vida. Sin aprender esto, no puede florecer y en ello difiere claramente de los delfines, por lo que su vulnerabilidad también es de índole distinta.

Para su florecimiento, los seres humanos necesitan las relaciones sociales, igual que los delfines, pero lo que requieren de ellas es mucho de lo que es específico del florecimiento humano, aparte de aquello que comparten con otras especies inteli-

gentes. Los delfines pueden florecer sin tener la capacidad de discutir con otros, ni aprender de ellos sobre el florecimiento de los delfines. En ocasiones, el ser humano no puede florecer sin discutir con otros y sin aprender de ellos acerca de su propio florecimiento. Por lo tanto, todo lo que pueda inhibir, frustrar o perjudicar el ejercicio de las facultades del razonamiento es potencialmente una amenaza potencial. Las sustancias tóxicas, las enfermedades, las lesiones, los predadores y la falta de alimento, amenazan por igual a los delfines, al ser humano y a otras especies, pero el desarrollo del ser humano como auténtico razonador práctico también enfrenta otras amenazas.

Durante las primeras etapas después del nacimiento, los bebés, al igual que los delfines más jóvenes, se orientan hacia la satisfacción inmediata de las necesidades del cuerpo: la leche y el pecho, el calor y la seguridad, la liberación de una u otra molestia o dolor, el sueño. Ésta es la primera experiencia que tiene el ser humano en el logro de bienes, por lo que si reparamos en ello tendremos que reconocer que la triple clasificación de las maneras de atribuir lo bueno ya mencionada, no es del todo completa. En una etapa primaria también se reconoce como bueno, y se denominan buenos, los placeres que se logran en la satisfacción de las necesidades corporales y, de hecho, la satisfacción de las necesidades en general. El desarrollo ulterior de esta etapa significa el reconocimiento no sólo de un rango de bienes más amplio, sino también de un rango más amplio de lo que es bueno. Los delfines también se desarrollan y en el curso natural de su desarrollo orientan su acción hacia diferentes tipos de bienes, como por ejemplo los bienes sociables de la caza y el juego. Pero a medida que se hacen mayores, la orientación de sus actividades y los objetos hacia los que dirigen su deseo cambia en algunos aspectos, como parte de su desarrollo natural. No tienen que pasar, como le sucede al ser humano, por una etapa en que se separan de sus deseos, lo que implica un reconocimiento de bienes distintos del placer de satisfacer las necesidades corporales. ¿Qué quiero decir con ello?

Cuando una persona expresa un motivo para hacer una cosa en lugar de otra nunca resulta suficiente, ni para explicar ni

para justificar la acción, decir: «He hecho A porque hacer A me ha permitido hacer, tener o ser B y yo quería hacer, tener o ser B». La razón de que no baste esa explicación es que es importante preguntar siempre por la razón por la que se escoge actuar, en ese momento concreto y dadas esas circunstancias concretas, según un deseo y no otro. Todo individuo puede tener en un determinado momento diferentes planes, objetivos y deseos. De modo que cuando se proponga actuar según un cierto deseo, debe preguntarse: «En este momento y en estas circunstancias, ¿es lo mejor actuar para satisfacer este deseo concreto?». Si actúa de acuerdo con un deseo concreto, o bien emite un juicio o presupone un juicio que dice que lo mejor para él es actuar aquí y ahora para satisfacer ese deseo concreto. La explicación o justificación de alguna acción concreta, en el día a día, no suele concluir con el individuo diciéndose algo parecido a: «Lo hice sólo porque era lo que quería hacer.» Pero si alguien lo dijera, estaría incitando a que se le preguntara si no había alguna razón mejor para haber actuado de otra manera; es decir que su razón para actuar sería una buena razón no sólo porque deseara tales y tales cosas, sino que además no hubiese ninguna otra mejor razón para actuar de otra manera.

Al evaluar de esta manera sus deseos, el ser humano se distancia de ellos; establece una distancia entre ellos y su persona *qua* razonador práctico, sólo porque da lugar a la pregunta, tanto por su parte como por parte de los demás, sobre si es bueno, de hecho, que actúe aquí y ahora de acuerdo con ese deseo concreto. Este tipo de deliberación sucede, y así debe ser, la mayoría de las veces sin que ello implique plantearse efectivamente la pregunta. Si esta pregunta se plantease con demasiada frecuencia e insistencia, las personas se paralizarían como agentes; no obstante, si no existiese la capacidad para planteársela, tampoco sería posible operar como razonadores prácticos: esta capacidad sólo la pueden adquirir quienes han aprendido a separarse, en una medida importante, de sus deseos y más especialmente de aquellos deseos más primitivos, más infantiles. El niño pequeño actúa según sus deseos siempre que puede, porque, encuentra en ellos razones para actuar, como les sucede a los delfi-

nes o a los gorilas. Kenny, McDowell y otros estudiosos han subrayado que el uso del lenguaje permite lograr la evaluación de las razones; pero la adquisición de lenguaje no es suficiente en sí misma. El niño debe aprender que puede tener una buena razón para actuar que no es la que le dictan sus necesidades más imperiosas, y sólo podrá hacer eso cuando esas necesidades dejen de dominarlo.

Eso no significa, desde luego, que el niño sea capaz de actuar sin deseo. La idea misma de que sea posible actuar sin deseo es una fantasía peligrosa. Se trata más bien de que el niño se abra a consideraciones acerca de lo que es bueno para él. Desarrolla el deseo de hacer, ser y tener lo que es bueno para él hacer, ser y tener, y al hacerlo así se encuentra motivado por razones que le orientan hacia algún bien. Es importante señalar, no obstante, que al justificar nuestras acciones y actuar a partir de uno u otro deseos hacia uno u otro objetos, no se hace referencia alguna al deseo de lo bueno *qua* deseo; lo que justifica la acción es siempre una afirmación sobre el carácter del bien en cuestión y sobre la razón por la que resulta mejor actuar de una cierta manera, en una situación determinada, para lograr ese bien.

Por ello tiene importancia que en los análisis filosóficos[1] no se equiparen, en general, las evaluaciones y las manifestaciones de deseo, pues en caso de hacerlo, no se estará en condiciones de trazar el progreso del niño desde esas primeras etapas en que no puede distinguir aún entre ambas cosas, y la etapa posterior, en que distingue las respuestas a las preguntas: «¿Qué quiero?» o «¿Qué es lo que más quiero?» de las respuestas a la pregunta: «¿Qué es lo mejor que puedo hacer?».

Está claro que el niño aprende a hacer esta distinción en su relación con otros que la emplean refiriéndose a él, antes de que él mismo sea capaz de emplearla, en expresiones tales como

1. Lo que hace falta es una argumentación aristotélica, más que davidsoniana, de estas cuestiones; sobre la perspectiva de Aristóteles, véase Thomas M. Tuozzo, «Conceptualized and Unconceptualized Desire in Aristotle», en *Journal of the History of Philosophy* xxxii, 4, octubre de 1994, y sobre la de Davidson, su obra *Expressing Evaluations*, Manhattan, University of Kansas Press, 1982.

«¡Deja de comer eso! Ya sé que te gusta, pero es malo para ti» o «Te va a hacer daño, pero no te vas a curar de otro modo». Al aprender de los demás cómo emplear respecto a sí mismo esa distinción, el niño también reconoce la diferencia entre los juicios que expresan deseos y los juicios sobre lo que es bueno o mejor para cada quien. En última instancia, cada ser humano tiene la última palabra sobre sus propios deseos. No siempre es fácil saber lo que uno necesita, y a veces alguien puede no saber lo que realmente necesita y puede requerir la ayuda de otros para descubrirlo. No obstante, una necesidad es algo que, en caso de que se tenga, ha de poderse decir, y a menudo sólo uno mismo puede decirlo. Pero uno no está igualmente autorizado con respecto a los juicios sobre lo que para sí mismo es bueno o mejor hacer, ser o tener.

Aunque normalmente las personas se conocen más a sí mismas de lo que las conocen los demás, en ciertos aspectos fundamentales pueden no saber más que otros sobre lo que es bueno o mejor para ellas. En el caso de un atleta, pueden saber más su médico o su entrenador, o en el de un estudiante, su profesor puede estar en una mejor posición para juzgar qué es bueno para él. Igual puede suceder con los amigos. Para ser capaz de juzgar por sí mismo, el individuo debe aprender de los demás sobre lo bueno en general y sobre lo bueno para él mismo, y los primeros de quienes se aprende suelen ser padres, tías, cuidadores, etcétera. Ahora bien: para desarrollar sus facultades como razonador independiente y florecer así *qua* miembro de su especie, cada individuo debe pasar de la aceptación de esas primeras enseñanzas a la elaboración de sus propios juicios independientes respecto a bienes; juicios que puedan justificarse racionalmente para uno mismo y para los demás, proporcionando buenas razones para actuar de una manera y no de otra. Esta transición tiene un triple carácter.

Se inicia en la edad más temprana de los animales humanos, tan dependientes como lo son el bebé delfín o el bebé gorila, y se completa en el momento en que el ser humano se transforma en un razonador práctico independiente. Tiene al menos tres dimensiones, dos de las cuales ya se han mencionado. Las

tres son posibles por la posesión del lenguaje, aunque cada una de ellas requiere no sólo la capacidad para el uso del lenguaje sino también la capacidad de emplearlo para ciertos usos, que a su vez requieren otras capacidades. El primer aspecto que destaca de esta transición, como ya lo he indicado, es el paso que hay entre sólo tener razones y ser capaz de evaluarlas como buenas o malas, y en virtud de esa evaluación cambiar las razones para actuar y, por lo tanto, las acciones. La transición carecería de punto de partida si el ser humano no compartiera la orientación inicial hacia ciertos bienes que también muestran el delfín y el gorila, y que ofrece las primeras razones para actuar. Tampoco se llegaría a completar si el individuo no fuese capaz de participar cada vez más en esas actividades en las que los niños y adolescentes aprenden a reconocer una gama de diferentes bienes, en un proceso gradual pero lleno de obstáculos, dificultades y peligros.

Cualquier lista de esos obstáculos y peligros ha de comenzar mencionando los mismos factores letales que amenazan a los delfines: enfermedades, lesiones, predadores, una alimentación defectuosa y la inanición. Además, hay que añadir todos los factores y estados que suponen una amenaza para el desarrollo de las capacidades lingüísticas y evaluadoras de los niños: la falta de un estímulo adecuado de la actividad cerebral, el retraso mental, el autismo, la inseguridad que engendra ansiedad, las condiciones que hacen a un niño incapaz de controlar su agresividad, un miedo excesivo, la falta de entusiasmo, etcétera. La lista podría ser más larga, pero basta para orientar la atención hacia otra dimensión de la transición del niño de la dependencia infantil a la condición de razonador práctico independiente: la transformación de los deseos y las pasiones del niño.

Una condición necesaria para poder razonar de manera sólida sobre las razones para actuar es haber aprendido a distanciarse en alguna medida de los deseos del momento, para así poder evaluarlos. Existe el riesgo de que quienes no son capaces de distanciarse lo suficiente de sus deseos más inmediatos, aquéllos para quienes el deseo del bien no ha llegado a ser lo bastante poderoso, no lleguen a darse cuenta de ello. En ese

caso puede suceder que vean como un deseo para su propio bien o para *el* bien lo que es en realidad, como pasa a menudo, una forma no reconocida de deseo infantil, o sea, un deseo que no ha sido evaluado críticamente. De ahí que al deliberar se razone a partir de premisas poco sólidas y se actúe a partir de motivaciones viciadas. El razonamiento práctico sólido y la buena motivación están relacionados de forma a veces compleja, pero la incapacidad para distanciarse de los deseos representa un peligro para ambos.

La historia de transición en un individuo no es sólo la historia de ese individuo concreto, sino también la historia de otros individuos cuya presencia o ausencia, cuya intervención o falta de intervención, tiene una importancia fundamental para determinar que la transición se lleve a cabo con éxito. Esos otros individuos entran a formar parte de la historia en dos sentidos diferentes. Antes que nada, proveen los recursos necesarios para que la transición sea posible al cuidar, alimentar, vestir, educar, enseñar, constreñir y aconsejar. Los recursos que necesita un individuo varían según las circunstancias, el temperamento y sobre todo según los obstáculos y dificultades a los que se ha de hacer frente. Todo individuo necesita ayuda de los demás para evitar padecer una situación de discapacidad, pero cuando ésta llega a darse, bien de manera temporal o permanente, y uno se queda ciego, sordo, lisiado, sufre alguna enfermedad debilitante o un trastorno psicológico, necesita de los demás para mantenerse en vida, para obtener los recursos necesarios, con frecuencia escasos, para descubrir las oportunidades que quedan por delante y para que hagan lo que uno no puede hacer por sí mismo. Diferentes individuos, discapacitados de varios modos y en distinto grado, pueden tener sus propios talentos y posibilidades, así como sus propias dificultades: cada uno de ellos necesita que los demás perciban su particularidad. Aquí es importante recordar que existe una escala de discapacidad en la que todos ocupamos un lugar. La discapacidad es, en su grado y en su duración, una cuestión de más y menos. En diferentes momentos de la vida, y a menudo de manera impredecible, todos podemos vernos situados en puntos muy

diferentes de la escala; y cuando pasamos de un punto a otro, necesitamos que los demás reconozcan que seguimos siendo las mismas personas que éramos antes. No obstante, los demás no sólo desempeñan ese papel en la historia de todo individuo.

Desde el momento del nacimiento, y en realidad desde antes, el niño forma parte de un conjunto de relaciones sociales que lo definen y que no son en absoluto obra suya. Y debe transitar a un estado en que sus relaciones sociales son las de un razonador práctico independiente con otros razonadores prácticos independientes, así como con quienes posteriormente dependerán de él. Los razonadores prácticos independientes contribuyen a la formación y el mantenimiento de sus relaciones sociales, de una manera que no pueden hacerlo los bebés; aprender a ser un razonador práctico independiente supone aprender a cooperar con los demás en la formación y el mantenimiento de las relaciones que hacen posible el logro de bienes comunes por parte de razonadores prácticos independientes. Estas actividades cooperativas suponen de antemano una cierta comprensión compartida de posibilidades presentes y futuras.

Una tercera dimensión del tránsito de la infancia a la condición de razonador práctico independiente es el paso de la conciencia limitada al presente a una conciencia que incluye un futuro imaginado. Al igual que la capacidad para evaluar razones y para tomar distancia de los deseos del momento, ese paso también requiere la posesión de lenguaje y la capacidad de emplearlo para una amplia variedad de usos diferentes. Los miembros de especies inteligentes que carecen de lenguaje no pueden hacerlo; recordemos la anotación de Wittgenstein: «Es posible imaginar a un animal (*Tier*) enfadado, asustado, triste, feliz, sorprendido. Pero, ¿esperanzado? ¿por qué no?». Y su comentario posterior: un perro puede creer que su dueño está en la puerta, pero no que su dueño llegará pasado mañana.[2]

La forma como se estructura la comprensión del futuro depende en parte del empleo habitual del reloj y el calendario, así como de los modos de planificación del tiempo en cada cultura.

2. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* II, i, 174.

Pero todo razonador práctico debe ser capaz de imaginar diversos futuros posibles *para él*, imaginarse avanzando desde el momento presente en diferentes direcciones, porque la existencia de futuros alternativos y diferentes ofrece conjuntos de bienes alternativos o bienes diferentes, y distintos modos posibles de florecimiento. Es importante que todo individuo sepa visualizar tanto futuros próximos como distantes y que, aunque sea improvisadamente, piense los probables resultados futuros de uno u otro comportamientos. Para ello no sólo hace falta conocimiento sino también imaginación.

Al igual que sucede con el resto de las capacidades que el ser humano necesita, el desarrollo de la clase de imaginación que hace falta es vulnerable a una serie de peligros y accidentes, además de los ya enumerados. Un niño puede obtener de su entorno una pespectiva limitada y empobrecida de sus posibilidades futuras; puede sucederle a cualquiera, aunque es un daño al que están sujetos muy especialmente quienes ya padecen un cierto grado de discapacidad. Normalmente se da por supuesto, quizá siempre haya sido así, que quien padece ceguera, sordera o alguna lesión o deformidad en las extremidades está excluido de muchas cosas, y no sólo de un breve conjunto de posibilidades; y a menudo se considera que eso es un hecho de la naturaleza, lo cual impide ver que la superación de los obstáculos derivados de esas aflicciones en buena medida depende no sólo de los recursos que posean las personas discapacitadas (lo que variará mucho de un individuo a otro), sino también de la contribución de los demás, de quienes pueden no tener la imaginación suficiente con respecto a las posibilidades futuras. El significado real de la discapacidad no sólo depende de la persona discapacitada, sino también de los grupos sociales a los que pertenece.

Pero esto no sólo les sucede a los discapacitados; los demás también pueden llegar a ser víctimas de una incapacidad para imaginar futuros realistas alternativos, porque en algunas etapas fundamentales de la infancia no fueron educados para imaginar posibilidades alternativas. Este fallo educativo puede ser de dos clases distintas. Por un lado, como sucede con los disca-

pacitados, puede restringir el sentido de posibilidad a través de la formación de creencias falsas sobre la medida en que la vida del ser humano está determinada por circunstancias fuera de su control. Por el otro, puede fomentar una fantasía autocomplaciente que haga borrosa la diferencia que existe entre las expectativas realistas y los deseos. Cualquiera de los dos fallos producirá razonadores prácticos defectuosos: en el segundo caso, individuos incapaces de reconocer los límites de sus opciones, y en el primero, individuos que no pueden darse cuenta de la cantidad y diversidad de alternativas que existen, entre las que pueden escoger. En cualquier caso, esas dos incapacidades implican, por lo general, una comprensión inadecuada de los papeles que desempeñan y pueden desempeñar los demás en nuestra vida, tanto para mejorarla como para empeorarla.

Esta tercera dimensión del tránsito de la infancia más temprana a la condición de razonador práctico independiente está estrechamente relacionada con las otras dos. Cuando un individuo se pregunta si la razón que ha dado por buena para actuar en un determinado sentido es lo suficientemente buena, normalmente es necesario que se pregunte qué otra cosa podría haber hecho, qué alternativas futuras existían. De modo semejante, para aprender a distanciarse de los deseos más inmediatos y ser capaz de preguntar: «¿Es lo mejor que puedo hacer, aquí y ahora, para satisfacer este deseo concreto?» hace falta reconocer los diferentes objetos de deseo y los diferentes bienes que ofrecen los futuros alternativos. Es necesario que el ser humano aprenda a verse a sí mismo orientado hacia una diversidad de objetivos que están más o menos distantes de la situación presente, así como a ordenar sus deseos de manera correspondiente.

La relación que existe entre las tres dimensiones mencionadas es compleja, pero todas ellas contribuyen a un único proceso de desarrollo, y un grado de incapacidad importante en cualquiera de las tres áreas tenderá a generar o reforzar una incapacidad significativa en cualquiera de las otras dos. Sucede así con quienes deben aprender y con quienes enseñan a ser razonador práctico independiente: quien es deficiente educando

en un área, puede terminar siéndolo en las tres. Al hablar de quienes enseñan me refiero, por supuesto, muy especialmente a los padres, pero también a todos aquellos que se preocupan de los niños, interaccionan con ellos y los educan conforme llegan al punto en que les resultan asequibles los modos de florecimiento específicamente humanos. Cuando hablo de razonamiento práctico independiente, me refiero al ejercicio de las facultades humanas de racionalidad en culturas y economías muy distintas y, por lo tanto, en contextos de práctica muy diversos, como la caza, la agricultura, el comercio o la industria. El significado que el florecimiento tiene para el ser humano varía de un contexto a otro, pero en cada uno se desarrollan las potencialidades para florecer de un modo específicamente humano cuando el individuo ejercita las capacidades propias del razonador práctico independiente. Por lo tanto, para entender cómo sería bueno que viviesen los seres humanos, hace falta saber qué significa la excelencia en un razonador práctico independiente, es decir, cuáles son las virtudes del razonamiento práctico independiente. Pero es necesario saber más que esto.

Dada la importancia del papel que los demás desempeñan en el tránsito de la infancia más temprana a la condición del razonador práctico independiente, también hace falta saber qué significa para esas otras personas la excelencia en el desempeño de su papel, cuáles son las virtudes del cuidado y la enseñanza y cómo se relacionan con las virtudes del razonador práctico. Al preguntar en qué consiste el florecimiento humano, enseguida nos percatamos, como le sucedió a Aristóteles, que estamos preguntando cuáles son las virtudes y qué significa vivir la clase de vida que requiere el ejercicio de las virtudes. Se dirá que no es nada sorprendente: formular la pregunta en términos aristotélicos, tal como lo he hecho, conduce de manera natural a que la respuesta se desenvuelva también en el sentido aristotélico. Puede decirse, sin embargo, que esa formulación implica una petición de principio; es decir, que asume pero no demuestra la superioridad del punto de vista aristotélico respecto a otros puntos de vista posibles. Hay que admitir que es cierto, pero es necesario hacer dos clases de observaciones.

Primero: todo punto de partida de una investigación filosófica implica igualmente una petición de principio. No existe un punto de partida sin presuposiciones. Lo que justifica un punto de partida u otro es lo que sigue, la investigación que con ello se lleva a cabo y el resultado en el logro de un tipo específico de entendimiento de algún tema. Una señal de que la comprensión es adecuada es que permite explicar de manera retrospectiva por qué una investigación bien diseñada podría adoptar algunos puntos de partida, pero no otros. Los supuestos y métodos iniciales se justifican cuando se llega al final a una formulación adecuada del conjunto correspondiente de primeros principios.

No obstante, frente a ello es posible decir que he ofrecido más argumentos a mis críticos, puesto que he añadido ahora, a un punto de partida más o menos aristotélico, una concepción más o menos aristotélica de cómo debe desarrollarse la investigación. Debo admitir de nuevo que es cierto: todavía queda mucha investigación filosófica por hacer, que no llevaré a cabo aquí. Es así en particular en un área concreta.

He enumerado una diversidad de modos de atribución de lo bueno, de usos de «bien» y de sus términos afines. Esa enumeración toma como usos centrales de «bien» aquellos en que se refiere directa o indirectamente al florecimiento de los miembros de alguna especie animal o vegetal *qua* miembros de esa especie. Estos usos centrales ofrecen la unidad subyacente en cuyos términos es necesario explicar la multiplicidad de atribuciones. Parto de que el significado del florecimiento para una u otra especies es una cuestión de hecho, aunque a veces se discuta su sentido en aspectos concretos; por eso me siento comprometido a ofrecer lo que en cierto sentido es una explicación naturalista de lo bueno y del «bien», puesto que si un vegetal o un animal pueden florecer es porque poseen el conjunto apropiado de características naturales. Esto no implica que pueda darse el significado de «bien» mediante la elaboración de una lista de características naturales, ni siquiera si se trata de una larga lista disyuntiva; decir que el bien es una propiedad que procede de un determinado conjunto de características naturales es dar un nombre al problema de la relación entre la bondad y esas características, pero no resolverlo.

Aunque en esta área surgen problemas filosóficos sin duda difíciles, no voy a abordarlos, pero sí quiero hacer notar que sólo enumerar los usos de «bien» de esta manera hace que aparezcan inverosímiles ciertas teorías filosóficas acerca del «bien». Sea lo que sea que signifique el florecimiento de un individuo de una determinada especie, sea lo que sea que signifique que alcanza su bien, o que esto o aquello es bueno para el sujeto porque conduce a su florecimiento, no puede suponerse que con esas afirmaciones le estemos atribuyendo alguna propiedad no natural o expresemos una actitud, una emoción o un respaldo (afirmaciones como esas pueden hacerse de los cardos y las coles, de los burros y los delfines, usando en el mismo sentido las expresiones «florecer» y «bien»).

8

¿CÓMO LLEGAMOS A SER RAZONADORES PRÁCTICOS E INDEPENDIENTES? ¿QUÉ PAPEL DESEMPEÑAN EN ELLO LAS VIRTUDES?

¿Qué relaciones sociales necesita el ser humano para ser un razonador práctico independiente? ¿Hay también relaciones sociales que son necesarias para que se mantenga como razonador práctico independiente? ¿Cuáles son las virtudes sin las que estas relaciones no pueden producirse ni mantenerse? Para responder a estas preguntas, antes que nada hace falta una nueva explicación, y más precisa, sobre las dimensiones del desarrollo del niño para salir de la dependencia infantil.

En gran parte de la filosofía moral el punto de partida supone ya la existencia de razonadores prácticos, independientes y maduros cuyas relaciones sociales son del mundo adulto. Si se llega a hablar de ella, la infancia es un tema al que se presta poca atención y de manera circunstancial.[1] Pero los razonadores prácticos entran al mundo adulto con relaciones, experiencias, actitudes y capacidades que traen consigo desde la infan-

1. Por supuesto, hay algunas, aunque sorprendentes, excepciones, entre las que se encuentran el *Emilio*, de Rousseau, y, más recientemente, la obra *The Philosophy of Childhood*, de Gareth B. Matthews, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994. La negligencia en el tratamiento de la infancia es análoga a la negligencia respecto a la senectud y las experiencias, en todas las etapas de la vida, de discapacidad y dependencia.

cia y la adolescencia, y que en una gran medida no pueden desestimar ni eliminar.

Llegar a ser un auténtico razonador práctico independiente es un logro, pero siempre es un logro para el que los demás también han contribuido de manera esencial. Las primeras contribuciones se refieren directamente a la existencia animal del ser humano, a lo que comparte en su desarrollo con miembros de otras especies inteligentes: todo individuo debe a sus padres, sobre todo a la madre, a los tíos, abuelos o quienes les sustituyen, el cuidado necesario desde la concepción hasta el nacimiento, la primera infancia y la niñez, el mismo que deben los delfines también a sus mayores, que les proporcionan cuidados maternales y de otro tipo. En la vida del ser humano, como en la de los delfines, existen patrones de reciprocidad, que perduran y se extienden más allá de la vida de los individuos concretos. Los delfines, que han recibido cuidados, cuidan a su vez de otros, a veces más allá de su propia especie, y ofrecen cuidado incluso a seres humanos. En un diálogo en que comparaba las excelencias de los seres marinos con las de los animales terrestres, Plutarco atribuyó a los delfines «esa virtud tan buscada por los mejores filósofos: la capacidad para la amistad desinteresada»,[2] en contraste con lo que, en su opinión, era el limitado interés propio de las golondrinas. Aunque esta idea acerca de los delfines pueda resultar atractiva, destaca una semejanza a costa de ocultar una diferencia.

El cuidado de los demás desempeña un papel fundamental para mantener la vida en común de los delfines; no obstante, es un papel que ellos mismos no pueden analizar, pues carecen de la capacidad para mirar retrospectivamente su primera infancia o prever el envejecimiento y la muerte, como puede hacerlo el ser humano. Tanto los delfines como el ser humano tienen una identidad animal y un pasado animal. El ser humano puede desestimar este hecho o puede ocultárselo a sí mismo, imaginándose como una persona lockeana o una mente cartesiana

2. Plutarco, *Moralia* LXIII.

o incluso como un alma platónica;[3] pero también, a diferencia de los delfines, tiene la posibilidad de entender su identidad animal a través del tiempo desde la concepción hasta la muerte, y entender con ello su necesidad de contar con el cuidado de otras personas en diferentes etapas de la vida pasada y futura. Es decir, sabe que ha recibido atención y cuidado, y sabe que se espera que a su vez preste esos cuidados de vez en cuando; y sabe que habiéndose ocupado de cuidar a otros, tendrá necesidad también de vez en cuando de que los demás le cuiden. Para que el ser humano no se limite a ejercitar sus capacidades animales iniciales y pueda desarrollar también la capacidad propia del razonador práctico independiente, necesita a los demás de varias maneras: los necesita para mantener relaciones que estimulen la capacidad para evaluar, modificar o rechazar sus propios juicios prácticos, la capacidad para preguntar si lo que considera que son buenas razones para actuar son realmente buenas razones; los necesita para desarrollar la capacidad de imaginar con realismo futuros alternativos posibles, de modo que pueda elegir racionalmente entre ellos; los necesita para adquirir la capacidad de distanciarse de sus deseos, para poder indagar racionalmente lo que es necesario para buscar su propio bien aquí y ahora y orientar sus deseos y, en caso de ser necesario, reeducarlos para alcanzar el bien. Debemos analizar en primer lugar este último aspecto.

Ya hemos indicado que una de las primeras causas de incompetencia para el razonamiento práctico es la incapacidad para distanciarse suficientemente de los deseos, para ser capaz, cuando sea necesario, de juzgar esos deseos desde un punto de vista externo. He sugerido que ello suele ser el resultado de una incapacidad para independizarse lo bastante de aquellas otras personas de quienes se ha dependido, primero para el sustento durante la infancia y luego para la iniciación en el proceso del razonamiento práctico. No se trata sólo de que el bebé desee la

3. Véase para una exposición sobre algunos de los temas y argumentos filosóficos relevantes Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

satisfacción inmediata de las necesidades que siente imperiosamente, sino que esos deseos se concentran en cualquier persona y en cualquier cosa que satisfaga esas necesidades; y las actitudes del niño hacia los objetos de sus deseos están moldeadas por vínculos y afectos (con las privaciones, dolores y temores que llevan aparejados) que para él definen las primeras relaciones sociales.

Es posible que todo esto parezca demasiado evidente para que merezca la pena destacarlo, pero ayuda tener en mente temas que son sumamente necesarios para entender cabalmente la dificultad que enfrentan los padres y otras personas cuyo propósito es hacer que los niños, aún dependientes, sean capaces de transformarse en razonadores independientes; razonadores prácticos que no sólo tengan la capacidad de llegar a sus propias conclusiones, sino que también sean responsables de ellas ante otras personas. Los recursos con los que cuentan para esta tarea se derivan en gran medida de la dependencia inicial del niño; éste habrá aprendido, a través de sus experiencias afectivas y emocionales, que para satisfacer sus deseos debe complacer a su madre y a otros adultos, y se comporta de modo que pueda complacer a esos adultos. No obstante, para que el niño realmente llegue a ser un razonador práctico independiente, los adultos deben enseñarle que podrá complacerles, *no* actuando para complacerles, sino actuando para hacer aquello que es mejor y es bueno para él, incluso si no es del agrado de algunos adultos. A todos los adultos les resulta difícil enseñar esto y para algunos es imposible. De modo que el aprendizaje más temprano del niño es, por regla general, un aprendizaje imperfecto en manos de maestros imperfectos, donde el niño se enfrenta a exigencias contradictorias y reacciona, si esos maestros logran sus objetivos, luchando contra esa imposición. Es importante destacar que la imperfección del maestro no se debe sólo a la dificultad de la tarea, sino también al hecho de que el maestro fue asimismo, en su momento, un aprendiz imperfecto.

El niño que logra independizarse tanto de sus propios deseos como de la influencia excesiva de los adultos lo habrá hecho, generalmente, por medio de una serie de conflictos. Pero

participar en un conflicto sin ser destructivo, ni para los demás ni para uno mismo, es una habilidad más que es necesario aprender tempranamente, y que también suele aprenderse de manera imperfecta. De ahí que el ser humano no consiga nunca desligarse completamente de los vínculos afectivos ni de los antagonismos típicos de la primera infancia, y acaso tampoco sería deseable que lo hiciera. La reflexión sobre la práctica del psicoanálisis, y en particular la obra de D. W. Winnicott, deberían habernos enseñado que la incapacidad para transformar las actitudes y relaciones de la primera infancia tiene como consecuencia que sea imposible alcanzar la independencia, que sea imposible reconocer con sinceridad y realismo las dependencias y afectos, de modo que uno queda cautivo de esas dependencias, afectos y conflictos. El reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia. Puesto que quienes no pueden liberarse de ese cautiverio pueden no ser capaces siquiera de adquirir una apropiada conciencia de sí mismos como personas independientes con una unidad como agentes. Winnicott ha demostrado que en la formación de ese sentido de sí mismo existe una secuencia en la que el «relajamiento en condiciones de confianza basada en la experiencia» es seguido por «una actividad creativa mental y física, que se manifiesta en el juego», de manera que se produce, por último, una «suma de estas experiencias, que forman el fundamento para el sentido de sí mismo».[4] (En el pasaje que cito, Winnicott utiliza esta secuencia para narrar la historia de un análisis, pero también se aplica a las historias de la primera infancia.) Jugar es importante porque permite explorar, porque libera de las presiones que impone el sentimiento de necesidad, porque amplía tanto la variedad de actividades que merece la pena buscar por sí mismas como los placeres que pueden encontrarse en esas actividades, y porque al pasar de la clase de juego que practican tanto el ser humano como los delfines a formas más elaboradas de juego, se está transitando de la inteligencia ani-

4. D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, Londres, Tavistock, 1971, pág. 56 (trad. cast.: *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa, 1982).

mal a un razonamiento específicamente humano.[5] Lo que los analistas pueden proporcionar a veces a aquellas personas cuyas experiencias de la primera infancia fueron deficientes, es lo que las madres y otros adultos son capaces de ofrecer a los niños cuando hacen bien su cometido; es decir, una situación en que la confianza absoluta del niño en esos adultos libera las facultades creativas mentales y físicas que se expresan en el juego, lo que resulta en un sentido de sí mismo suficiente para alcanzar un grado cada vez mayor de independencia en el razonamiento práctico.

Al adquirir un sentido adecuado de sí mismo, uno llega a ser capaz de preguntarse por la relación entre el conjunto de deseos y motivos que tiene en un momento dado con lo que es bueno para uno. Una buena razón para hacer una cosa en lugar de otra, para actuar a partir de un determinado deseo y no otro, es que hacer una cosa en lugar de otra sirva a lo que es bueno para uno, contribuya a su florecimiento *qua* ser humano. Pero, ¿qué sucede si los deseos se orientan de otra manera? En un inicio, los niños muy pequeños sólo pueden perseguir la satisfacción de sus necesidades inmediatas, sin referencia alguna a un bien más allá de esa satisfacción. En el caso de los adultos, sucede a menudo en situaciones concretas que lo mejor para ellos sería una determinada cosa, pero quieren hacer otra distinta. Tanto en el caso del niño como en el del adulto, existe una brecha entre lo que tienen buenas razones para hacer y lo que podría satisfacer un deseo del momento o a otro componente de lo que Bernard Williams ha denominado «el conjunto motivacional subjetivo del agente»,[6] que definido de manera amplia se refiere a las «actitudes de evaluación, patrones de reacción emocional, lealtades personales» y el compromiso con proyectos diversos.[7]

Williams ha sostenido que no es posible que un agente concreto tenga una razón para actuar externa e independiente de

5. Véase D. W. Winnicott, «The Baby as a Person», capítulo 11 de *The Child, the Family, and the Outside World*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1987.

6. Bernard Williams, «Internal and external Reasons», en *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pág. 102.

7. *Ibid.*, pág. 105.

los componentes de su conjunto motivacional, aunque tiene cuidado de señalar que no debe pensarse ese conjunto como «estáticamente dado».[8] Es decir que Williams concede que un agente pueda llegar a estar motivado por consideraciones que en el presente no le motivan; lo que había sido una razón externa puede llegar a ser una razón interna. Las conclusiones de Williams sí excluyen, sin embargo, la posibilidad de que para que un agente concreto pueda ser lo mejor *qua* ser humano o *qua* tía o *qua* granjero hacer una determinada cosa, y que *por lo tanto* ese agente tenga una buena razón para hacer eso, con independencia de que tenga o no en el presente o pueda tener en el futuro la motivación necesaria, incluso si por sus circunstancias está impedido para tener esa motivación. Según parece, ello se debe a que, según Williams, una cosa es afirmar que lo bueno y lo mejor para un agente sería que hiciese algo, y otra muy distinta afirmar que ese mismo agente tenga razones para hacer eso. La explicación ofrecida por Williams da lugar a un desarrollo moral de algún tipo, pero impide ver con claridad la manera en que los agentes, en varias etapas, deben aprender a trascender las limitaciones que ha tenido hasta entonces su conjunto motivacional y aprender que, en caso de mantenerse dentro de esas limitaciones, fracasarán rotundamente en su desarrollo moral.

Un niño que transita del ejercicio infantil de la inteligencia animal al razonamiento práctico independiente debe lograr la transformación de su conjunto motivacional, de modo que lo que en su origen eran (según la terminología de Williams, aunque ahora entendida de manera diferente) razones externas, se conviertan también en razones internas. Éste es el paso de desear A y querer que el deseo de A sea satisfecho, simplemente porque uno así lo desea, a desear A *qua* bueno y querer que el deseo de A sea satisfecho, sólo en la medida en que es un deseo de lo que es bueno y es lo mejor para uno. Las cualidades que debe desarrollar un niño, primero para reorientar y transformar sus deseos, y después para orientarlos consistentemente hacia los bie-

8. *Ibid.*, pág. 105.

nes de las diferentes etapas de su vida son las virtudes morales e intelectuales. Las virtudes ocupan el lugar que ocupan y tienen la función que tienen en la vida del ser humano debido a que la incapacidad para adquirirlas hace imposible la transición de la que venimos hablando. ¿Cómo nos capacitan las virtudes para ello? Antes de poder ofrecer una respuesta mínimamente adecuada, es necesaria una explicación más amplia del tránsito que el niño debe realizar, así como de su estado final, pero con lo dicho está claro que algunas respuestas quedan descartadas.

Justamente debido a que el grado de éxito o fracaso en la adquisición y la práctica de las virtudes determina en gran medida lo que resulta agradable y útil, resulta equivocado caracterizar las virtudes, en los términos de Hume, como cualidades que son general y naturalmente agradables y útiles. Pensemos en la virtud de la templanza, la virtud que se refiere a los placeres y dolores del comer, beber, la sexualidad y otras actividades y condiciones del cuerpo. La posesión de esta virtud no sólo supone saber cómo evitar los extremos del apetito autocomplaciente e incluso adictivo, por un lado, y el puritanismo despectivo e insensible, por el otro, sino hacerlo también, como señaló Aristóteles, con la atención puesta en las circunstancias concretas de cada uno. La templanza no le exige a un atleta en proceso de entrenamiento lo mismo que a un convaleciente, necesitado de recobrar sus fuerzas; tampoco le exige lo mismo a quien sufre la tentación de comer en exceso y a quien se dedica fanáticamente al culto de la forma física y el cuidado de su peso.

La persona que haya llegado a ser templante sabrá disfrutar de la moderación, y el exceso le resultará no sólo desagradable sino también doloroso. Esa persona no ejercerá ya la moderación a pesar de sentir un deseo por los placeres del exceso, sino porque su deseo mismo se habrá transformado: ya no le resultará agradable y útil lo mismo que antes y la templanza en sí misma le resultará ahora agradable, a la vez que la reconocerá como útil. Eso significa que entre las virtudes hay algunas, al menos, como la templanza, que resultan agradables a quienes las poseen, que las identifican como útiles, pero que bien pueden resultar desagradables e incluso perjudiciales no sólo a quienes tienen los vicios correlativos, sino también para aquellos a quienes les resulta útil que otros tengan esos vicios. De manera que a quienes comercializan cierto tipo de bienes de consumo les resulta sumamente agradable y útil que haya consumidores intemperantes: su propio vicio de codicia hace que el vicio de la intemperancia de otras personas les resulte agradable y útil.

El progreso que experimenta el niño hacia una condición en la que es capaz de distanciarse de sus deseos y evaluarlos es, por lo tanto, en un sentido fundamental, una iniciación para esos hábitos que son las virtudes. Será necesario que los profesores del niño, para poder educarlo, tengan ellos mismos esas virtudes. Pero sería un error si a partir de ello se infiriese que es necesario dar al niño una educación moral, separada de su educación general. Así como se ejercitan las virtudes en todo el espectro de las actividades humanas, también se aprenden en ese mismo conjunto de actividades, en los contextos prácticos en los que se aprende de los demás a desempeñar los roles y funciones como miembros de una familia y un hogar, primero, después en los deberes de la escuela, y posteriormente como granjeros, carpinteros, profesores, tripulantes de un pesquero o miembros de un cuarteto de cuerda. Educar en las virtudes y en las habilidades correspondientes es sólo enseñar a desempeñar bien esos roles y funciones. (Queda mucho por decir, desde luego, sobre el contenido de la educación que orienta hacia las virtudes y la que no lo hace, aunque no se hablará aquí de ello.)

Por ello, los maestros en general (los padres u otros familiares en general, o quienes inician a alguien en un oficio) habrán de tener en gran medida los hábitos que buscan inculcar; pero también necesitan poseer otras virtudes que varían según el tipo de enseñanza que exige su rol. Toda enseñanza exige algún grado de atención hacia el estudiante *qua* estudiante así como hacia la materia que se enseña; pero en ciertas materias, como el estudio del piano o el violín por ejemplo, la exclusión brusca de quienes carecen de talento para un mayor aprendizaje (un acto de clemencia para el alumno como para el profesor, y para cualquier inocente que pase cerca) es una de las características

del buen maestro, que posee la virtud de reconocer al que no tiene talento, para excluirlo. Por otra parte, en el caso de quienes se dedican al cuidado y la atención del niño pequeño desde el nacimiento, y especialmente la madre desde poco después de la concepción, el cuidado que resulta instructivo es de otra índole muy distinta y exige virtudes también distintas. En efecto, puede parecer extraño que se considere que el papel de la madre es el de una educadora, porque el cuidado que el bebé requiere de su madre, el que proporciona «la buena madre común»[9] en palabras de Winnicott, es algo muy distinto de la educación posterior para el ejercicio de prácticas diversas; pero no hay duda de que sí *es* una educadora y la calidad de sus cuidados es fundamental para el desarrollo posterior del niño en cuanto ser capaz de aprender. ¿Qué es lo que aprende el niño de ella en este período tan temprano de su vida?

La buena madre común proporciona un escenario en donde el niño se siente suficientemente seguro para poner a prueba, a menudo destructivamente, lo que es confiable y lo que no es confiable de acuerdo con su experiencia. De este modo, el niño adquiere conciencia, conciencia de sí como el objeto de reconocimiento por parte de una madre que se muestra receptiva hacia sus necesidades, que se muestra fuerte y no contraataca ante su destructividad, sin insistir en que el niño se adapte a ella. El niño que se ve forzado a someterse a las exigencias de su madre, por la combinación de sus propias necesidades y una actitud no receptiva de la madre, se ve incapaz de adquirir un sentido adecuado de la realidad externa o de su propio ser: carece de lo necesario para ser capaz de distinguir bien entre la fantasía y la realidad[10] y esta distinción es uno de los fundamentos del aprendizaje posterior.

9. D. W. Winnicott, *Home Is Where We Start From: Essays by a Psychoanalyst*, Londres, Pelican Books, 1987, pág. 123.

10. D. W. Winnicott, «Primary Maternal Preoccupation», en *Collected Papers. Through Paediatrics to Psychoanalysis*, Londres, Tavistock Press, 1958 (trad. cast.: *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Barcelona, Laia, 1981) y «Ego Distortion in Terms of True and False Self», en *The Maturational Process and The Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, Londres, Hogarth Press, 1965 (trad. cast.: *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1981).

¿Qué virtudes ha de tener una madre, qué virtudes han de tener también los padres y los demás miembros de la familia, para proporcionar la seguridad necesaria y un reconocimiento adecuado y receptivo? Los padres tienen con sus propios hijos una relación diferente de la que tienen otros maestros con sus estudiantes, y es diferente en tres aspectos. Para que los padres, y especialmente las madres, proporcionen a los hijos la seguridad y el reconocimiento que requieren, el objeto permanente de sus atenciones y de su entrega ha de ser este niño, simplemente porque es su hijo y son exclusivamente responsables de él y responsables ante él de una manera singular. Segundo, su entrega inicial ha de ser incondicional en aspectos importantes; la actitud de los padres, especialmente la de la madre, ha de ser expresión de la promesa: «Pase lo que pase, yo estaré ahí para ayudarte». Y tercero, aunque es cierto que este niño es su responsabilidad por el hecho de ser hijo suyo, no son sus necesidades respecto a su hijo, sino las necesidades del hijo las que han de ser primordiales. Esos tres aspectos de la relación suponen negarse sistemáticamente a tratar al hijo en proporción a sus cualidades y aptitudes.

Antes de que nazca un niño, los padres suelen querer que se ajuste más o menos a un ideal, cuyos detalles concretos varían de una cultura a otra. Por lo general se suele desear que sea guapo y no feo, que goce de buena salud e incluso sea atlético y no enfermizo o lisiado, que su desarrollo intelectual sea normal o incluso sobresaliente y que no sea lento o retardado, etcétera. Sin embargo, para proporcionar la seguridad y el reconocimiento que el hijo requiere, todo buen padre común ha de entregarse al cuidado de su hijo igualmente si éste resulta ser feo, enfermizo y retrasado. Esto atañe tanto a los padres que tienen hijos con un desarrollo normal y que son saludables, inteligentes y guapos, como a quienes tienen hijos con alguna desfiguración o lesión cerebral. Un buen cuidado paterno se define en parte por referencia a la posibilidad de que los hijos sufran la aflicción de una grave discapacidad. Por supuesto, los padres que tienen hijos seriamente discapacitados tienen que ejercer las virtudes correspondientes de manera heroica, cosa que no

necesitan quienes no tienen hijos con esa discapacidad. Esos padres han emprendido una de las tareas más exigentes que existen: son el modelo de la buena maternidad o paternidad, ofrecen el ejemplo digno de seguir y la clave para la tarea de todos los padres.

Lo que consiguen quienes cumplen la función de un buen padre es conducir al niño al punto en que éste es educable, no sólo por ellos sino también por otra diversidad de maestros. Éste es el primer paso para que el niño se independice como razonador, puesto que el niño, para ser educable, ha tenido que aprender a distanciarse de sus propios deseos y a preguntar si la satisfacción aquí y ahora de uno u otro deseos es lo mejor para él; de esta manera, el niño pasa de un estado animal inicial en *que tiene razones para actuar de una determinada manera y no de otra,* a una condición específicamente humana *en que es capaz de evaluar esas razones, revisarlas o descartarlas y sustituirlas por otras*. A partir de este momento, la dependencia del niño es de otro tipo.

Como ya he señalado, en esa nueva situación depende de quienes tienen la tarea de enseñar a los niños y a los adolescentes los rudimentos de diferentes prácticas; lo que supone no sólo la adquisición de habilidades sino también la identificación de los bienes propios de cada práctica, esos bienes a partir de los cuales se define la excelencia en una u otra prácticas. Las cualidades intelectuales y de carácter que permiten a una persona identificar los bienes pertinentes y emplear las habilidades necesarias para conseguirlos son las excelencias, las virtudes, que distinguen o deberían distinguir al profesor del aprendiz o el estudiante. Dichas virtudes pueden caracterizarse de dos maneras distintas, aunque estrechamente relacionadas entre sí. Por un lado, son cualidades que se ponen de manifiesto en la actitud ante situaciones distintas: el saber cuándo arriesgarse y cuándo ser precavido, cuándo delegar en los demás una determinada tarea y cuándo hacerla uno mismo, cuándo ser generoso con el elogio merecido y cuándo no insistir en el reproche merecido, cuándo ser exigente consigo mismo o con los demás y cuándo no serlo tanto, cuándo es necesario un chiste y

cuándo lo adecuado es el enfado. Esas cualidades nos resultan conocidas pues forman parte de las listas más comunes de las virtudes: la audacia y la paciencia del valor, la justicia en el reparto de tareas y alabanzas, la templanza requerida para la disciplina, la inteligencia viva de un carácter afable. Pero estas mismas virtudes también pueden caracterizarse como cualidades que se ponen de manifiesto, o no, en el razonamiento práctico de todo agente.

La conclusión de un razonamiento práctico sólido y eficaz es la realización de una acción: aquélla que resulta ser lo mejor que puede hacer un agente concreto en unas circunstancias determinadas. El razonamiento que conduce a la acción ha de comenzar con premisas sobre los bienes que están en juego en una situación concreta, así como los daños y riesgos que los amenazan. Identificar en la práctica los bienes que están en juego en una u otra situaciones y las amenazas que se ciernen sobre ellos, y hallar en esos bienes premisas para un razonamiento cuya conclusión será la realización de una acción justa, supone poner de manifiesto el tipo de actitud que caracteriza a las virtudes. Más adelante, se presentarán situaciones en la vida del niño o el adolescente que le llevarán a preguntarse si lo que hasta ese momento le parecía bueno (de acuerdo con su experiencia previa) es realmente bueno y si realmente es el bien al que mejor dedicarse aquí y ahora y en esa situación concreta; y para responder a estas preguntas, necesitará ir más allá en el razonamiento. En un principio, el niño necesita aprender *cómo* identificar inmediatamente los aspectos sobresalientes de cada situación: cuáles son los bienes, los perjuicios y peligros correspondientes a cada situación y qué respuesta exigen las virtudes.

Los niños aprenden a utilizar discriminadamente las diferentes acepciones de «bueno» y de sus términos afines ya enumerados, al aprender a reaccionar en situaciones concretas. Aprenden, o no llegan a aprender, a juzgar con acierto en una diversidad de contextos que es bueno hacer *esto*, porque es el mejor medio disponible para lograr que suceda *aquello*. Aprenden, o no llegan a aprender, a juzgar que es incondicionalmente

bueno, en tales circunstancias, lograr que suceda *aquello*. Finalmente, aprenden, o no llegan a aprender, que, entre los varios bienes que podrían buscar aquí y ahora, *aquél* es el mejor que pueden buscar aquí y ahora.

Para responder de la manera correcta con frecuencia habrá que obedecer alguna norma, pero ninguna norma ni conjunto de normas determina por sí misma cómo responder correctamente. Ello se debe a que las reglas que han de respetarse siempre, como «No matar» por ejemplo, nunca bastan para determinar cómo hay que comportarse, mientras que en el caso de otras normas siempre hay que decidir si son pertinentes para una ocasión concreta y, en caso de serlo, cómo han de aplicarse. No existe un orden normativo superior en el que estas preguntas puedan responderse universalmente. Desde muy temprano, los niños tienen que aprender, por ejemplo, a comportarse delante de extraños; y eso significa preguntarse en cada caso si la norma que hay que obedecer es la que se refiere a la obligación de ser hospitalario con los extraños o bien la que pide tratar con recelo y suspicacia a las personas potencialmente peligrosas. No existe ningún tipo de norma, ni prohibiciones inviolables ni prescripciones que puedan orientar la acción por sí mismas. Saber cómo comportarse virtuosamente implica siempre algo más que el mero cumplimiento de las normas.

Como ya he apuntado previamente, el razonamiento práctico tiene otras dimensiones y quienes lo ejercitan adecuadamente requieren habilidades así como virtudes y un conocimiento de sí mismos (aunque es posible que se cuente el conocimiento de sí mismo como una de las virtudes). Si careciese de todo eso, serían incapaces de imaginar los diferentes futuros posibles que, dadas sus circunstancias sociales y sus propias características, podrían ser suyos. Es decir, que necesitan un conocimiento adecuado de las particularidades de aquellos aspectos del mundo natural y social que podrían afectarles y de las generalizaciones que les permitirán juzgar la probabilidad de que una acción concreta en una situación concreta produzca un resultado u otro; pero también necesitan conocer sus propias capacidades físicas, su temperamento, carácter y habilidades. Una gran

parte del conocimiento del mundo natural y social que tiene un individuo se apoya en lo que otros le han hecho saber (otros a los que, en la mayoría de los casos, no conoce personalmente), para complementar su exigua experiencia personal. Pero el conocimiento que tiene de sí mismo también depende en un sentido fundamental de aquello que aprende sobre él gracias a los demás y, más aún, de que quienes le conocen bien confirmen el juicio que tiene de sí, porque sólo esas personas pueden proporcionarle semejante confirmación.

Muchos filósofos han sostenido, influidos por Wittgenstein, que la identidad humana tiene un doble aspecto ineludible. La persona que rememora su éxito o su fracaso en una u otra cosa y, en el acto de recordar, juzga o supone que él es el mismo ser humano que hizo o no pudo aquello, no se apoya para ello en ningún criterio. No tiene sentido que le pregunte *cómo* sabe que es ese mismo ser humano que hizo o no pudo hacer esa determinada cosa. Pero cuando los demás juzgan que esa persona es exactamente el mismo ser humano que, según su recuerdo, consiguió o no hacer eso que recuerdan, sus juicios están fundados en criterios y necesitan fundarse en ciertos criterios. Y tiene pleno sentido que se les pregunte cómo saben que éste es el mismo ser humano que ellas recuerdan que consiguió o no hacer aquello. El concepto de identidad humana que tenemos es posible porque las autoatribuciones de identidad sin criterio y sin fundamento coinciden, en la inmensa mayoría de casos, con las atribuciones de identidad que hacen los demás, fundamentadas en criterios. Esa coincidencia de juicios hace posible que cada ser humano sea capaz de considerar como confiables en general sus propias autoatribuciones. Es posible decir que una persona realmente sabe quién es y qué es sólo porque existen otros de los que puede decirse que realmente saben quién es y qué es esa persona.

No resulta sorprendente que el conocimiento de uno mismo ofrezca este mismo doble aspecto, porque ese conocimiento de uno mismo supone las autoatribuciones de identidad y está supuesto en ellas. Es posible confiar en los juicios que uno tiene de sí mismo en la medida en que éstos coincidan con los jui-

cios de quienes le conocen bien; del mismo modo, sucede que tendrá una mayor tendencia a ser víctima de sus propias fantasías quien se proteja a sí mismo resistiéndose a mostrarse ante los demás. No cabe duda de que cierto tipo de interacciones y relaciones sociales, lejos de evitar el encerramiento en el autoengaño fantasioso, lo producen o lo refuerzan. Pero sólo es posible un conocimiento de sí mismo genuino y profundo a partir de relaciones sociales que ocasionalmente imponen la corrección indispensable de los juicios que uno tiene de sí mismo: cuando una persona llega a conocerse bien a sí misma, siempre es un logro compartido. Y en la medida en que el conocimiento de uno mismo es necesario para imaginar con realismo los futuros posibles, entre los que se ha de elegir, la calidad de esa imaginación también depende en parte de la contribución de los demás.

La honestidad, sobre todo la sinceridad con respecto a uno mismo y también hacia los demás, es la virtud indispensable para que una persona llegue a conocerse a sí misma en el grado necesario y tenga la capacidad para resistir todas las influencias que contribuyen al autoengaño. Esa honestidad se ejercita no sólo en el autoexamen, sino también en la responsabilidad para con aquellos otros que tienen razones para esperar que les ayudemos a satisfacer sus necesidades, reconociendo frente a ellos nuestras deficiencias y fracasos cuando sea pertinente hacerlo. De modo que también es una virtud necesaria para llegar a ser razonadores prácticos independientes. Llegado este punto, quizá merezca la pena resumir lo que hasta ahora se ha dicho sobre las virtudes. He señalado en primer lugar que, en parte, las razones para actuar del ser humano se distinguen de las razones de los delfines o los gorilas porque el ser humano es capaz de evaluar sus razones como mejores o peores; a continuación he enumerado una serie de características necesarias para quienes, en el ejercicio de esta capacidad, llegan a ser sólidos razonadores prácticos: su capacidad para desligarse de la inmediatez de sus propios deseos, su capacidad para imaginar con realismo distintos futuros posibles, y su disposición a reconocer varias modalidades de lo bueno y para hacer verdaderos

juicios prácticos con respecto a ellas. He defendido que sólo disponen de esas capacidades quienes han adquirido un cierto conjunto de virtudes morales e intelectuales. El ser humano necesita esas virtudes para llegar a ser un razonador práctico independiente, capaz de escoger por sí mismo entre las distintas opciones que se le presentan. Pero la adquisición de esas virtudes, de esas habilidades y del conocimiento de uno mismo se deben, en un sentido fundamental, a otras personas de quienes se ha dependido. Cuando la persona se convierte por fin en un razonador independiente, lo que suele suceder en la vida adulta, ya se han superado una gran parte de esas relaciones de dependencia, pero no todas. Durante toda la vida son necesarios los demás para apoyar el razonamiento práctico. ¿Por qué?

El ser humano puede equivocarse en el razonamiento práctico en cualquier momento debido a errores intelectuales: puede suceder que no esté debidamente informado sobre los detalles concretos de la situación en que se encuentra, o puede haber pasado por alto los datos que tenía frente a sí, o quizás haya confiado excesivamente en alguna generalización infundada. Pero también puede desviarse debido a errores morales: puede haberle influido en exceso el desagrado que siente por alguien o puede haber proyectado sobre la situación una fantasía en la que se encuentra atrapado, o quizá no sea suficientemente sensible al sufrimiento de los demás. Aunque no siempre, con frecuencia los errores intelectuales están arraigados en los errores morales, y la mejor protección posible contra ambos tipos de errores es la que ofrecen la amistad y la deliberación en común.

En el contexto de las prácticas concretas, el ser humano no suele tener en quien apoyarse para corregir sus errores, a excepción de sus compañeros de trabajo, que son quienes pueden ayudarle a darse cuenta tanto de los errores concretos que comete en la práctica como del origen de esos errores, debidos a la falta de virtudes y habilidades necesarias. Fuera de esos, contextos de práctica, hace falta apoyarse en los amigos y los miembros de la familia para corregir esas mismas deficiencias. Cuando una persona no tiene la posibilidad de confiar en los

compañeros de trabajo y los amigos, es posible que la confianza en sus propios juicios se convierta en una fuente de fantasía, y no puede ser un razonador práctico eficaz si no puede confiar, justificadamente, en sus conclusiones. El hecho de que normalmente se siga dependiendo de los demás en el razonamiento práctico no significa que no se deban defender de vez en cuando conclusiones que están en desacuerdo con los juicios de todos los demás, incluso los de aquellos en quienes más confiamos. La independencia de opinión requiere esto, pero siempre hacen falta razones excepcionalmente buenas para hacerlo.

En ningún momento del desarrollo, ni en el ejercicio del razonamiento práctico independiente, se deja de depender por completo de otras personas. Pero siempre puede suceder que aquellos de quienes se depende carezcan de las virtudes necesarias para contribuir al desarrollo y ejercicio del razonamiento práctico: puede ser que por negligencia, por una orientación errónea aunque bienintencionada, o bien por manipulación o explotación o subordinación, no logren impedir una discapacidad que habría sido evitable, o que ellos mismos sean la causa activa de la discapacidad, incluso en ocasiones intencionalmente y, por lo tanto, sean causa también de un desarrollo deficiente. (No pierdo de vista el hecho de que una gran parte de las discapacidades son inevitables.) Los delfines no tienen razones para temer a otros delfines, pero el ser humano sí tiene razón para temer a otros humanos.

Hasta ahora se han identificado dos aspectos fundamentales en los que las virtudes resultan indispensables para el florecimiento humano: sin el desarrollo de un cierto conjunto de virtudes morales e intelectuales no sería posible lograr ni ejercitar el razonamiento práctico y, sin desarrollar hasta cierto punto esas mismas virtudes, no sería posible cuidar y educar debidamente a otros, de modo que logren y ejerciten su capacidad de razonamiento práctico. Hay un tercer aspecto: sin las virtudes no es posible protegerse ni proteger a otros de la negligencia, la falta de compasión, la estupidez, la codicia y la malicia. Para entender cómo cumplen esta triple función las virtudes es necesario, antes que nada, caracterizar de una manera más completa el tipo de orden en las relaciones sociales que requiere el ejercicio de las virtudes, y explicar la importancia de ciertas virtudes que no siempre reciben la atención debida en las interpretaciones tradicionales de las virtudes.

9

RELACIONES SOCIALES, RAZONAMIENTO PRÁCTICO, BIENES COMUNES Y BIENES INDIVIDUALES

El ser humano se transforma en razonador práctico por medio de una serie de relaciones con otras personas concretas capaces de darle aquello que necesita. Con frecuencia sucede, aunque no siempre, que quien llega a ser un razonador práctico independiente está en condiciones de dar a otros, que lo necesitan, lo que él mismo necesitó en otro tiempo. El ser humano se encuentra ubicado en una red de relaciones de reciprocidad en la cual, generalmente, lo que cada uno puede dar depende en parte de lo que ha recibido y puede dar en la misma medida en que ha recibido.

Pensemos cómo perduran estas relaciones a lo largo del tiempo desde la concepción hasta la muerte, partiendo de una concepción de la identidad humana como identidad animal. Un ser humano recibe muchas cosas de sus padres y otros adultos de la familia, de profesores y de quienes son sus maestros en general, y de quienes le cuidan cuando está enfermo, lesionado, debilitado por la vejez o incapacitado de cualquier otra forma; posteriormente, otros, los hijos, estudiantes, quienes padecen alguna discapacidad y quienes están en una situación de necesidad imperiosa y apremiante tienen que contar con que ese individuo les dará, a su vez, lo que necesitan. A veces, esas otras personas que cuentan con lo que ha de darles alguien, son los mismos individuos de los que éste había recibido antes. Pero

sucede con frecuencia que se recibe de un conjunto de individuos y debe darse después a otro conjunto distinto. Desde este punto de vista, las relaciones a partir de las cuales se forma el razonador práctico independiente y a través de las cuales se mantiene como tal, son de tal naturaleza que desde un principio se está en deuda. Además, el pago de lo adeudado ni es ni puede ser un asunto de estricta reciprocidad, y no sólo porque con frecuencia uno está llamado a dar a otros individuos y no a aquéllos de quienes se recibió; incluso cuando lo que se recibe es el mismo tipo de atenciones o ayuda que se está llamado a dar, puede suceder que en un caso sea mucho mayor y más exigente lo que hace falta dar. Con relativa frecuencia lo que se recibe y lo que se da es inconmensurable: no hay ninguna manera apropiada para comparar lo que los padres le han dado a uno por medio de los cuidados y la educación, con lo que uno está llamado a darles a ellos, cuidándolos en la enfermedad o la senectud, por ejemplo.[1]

Existen otras asimetrías. Cada persona sabe de quién ha recibido y, por lo tanto, con quién se halla en deuda, pero a menudo no sabe a quién tendrá que dar: quizás a los padres y maestros, si sobreviven; a los hijos, en caso de haberlos tenido; a quienes las circunstancias y el azar ponga bajo el cuidado de cada quien. Tampoco es posible saber exactamente qué necesitarán. No se puede establecer por adelantado un límite a esas posibles necesidades, del mismo modo que quienes cuidaron de uno anteriormente no pudieron establecer de antemano límites a lo que podrían haber sido sus necesidades. Cualquiera de nosotros pudo haber padecido una lesión cerebral de nacimiento, o un autismo severo, de tal modo que quienes nos cuidaron sintiesen que era imposible desarrollar las potencialidades que originalmente teníamos. La clase de cuidado necesario para hacer de nosotros lo que hemos llegado a ser, razonadores prácticos independientes, tuvo que ser, para tener eficacia, un cuidado sin condiciones del ser humano como tal, al margen del resultado final; ésta es la clase de cuidado que debemos o deberemos a los demás. De quienes padecen una lesión cerebral, o han sufrido una grave incapacidad de movimiento o son autistas, de todos ellos hace falta decir: podría haber sido yo. La desgracia de estas personas podría haber sido la de cualquiera, la buena suerte de otras podría haber sido la suya.[2]

1. Aunque esta explicación de las relaciones morales entra en conflicto en aspectos importantes con la que defiende Lawrence J. Becker en *Reciprocity*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986, he aprendido mucho de ella.

Existe, por lo tanto, una relación compleja entre el cuidado y la educación que se reciben y el cuidado y la educación que se deben. En cualquier caso, se debe en virtud de lo que se recibe. En ese caso, ¿qué sucede con quienes no han recibido? Puede haber quien haya sufrido a consecuencia de ello e innecesariamente una discapacidad. También hay quienes han logrado llegar a ser razonadores prácticos independientes pero vuelven la vista atrás, hacia su educación, y no encuentran razón alguna para sentirse agradecidos; ven una educación en la que no hay casi razones, si es que hay alguna, para reconocer que se esté en deuda. Pueden haber sido víctimas de abuso sexual o de cualquier otro abuso cuando niños, pueden haber sido brutalmente privados de la satisfacción de sus necesidades más elementales, pueden haber sido injustamente tratados de una manera sistemática y haber tenido, si es que las tuvieron, muy pocas oportunidades de aprender si no fue por su propia cuenta. Si a pesar de ello, luchando contra los obstáculos, logran llegar a ser razonadores prácticos independientes, cualquier deuda que pudieran haber contraído estaría compensada de sobra por los males que se les haya causado. No obstante, es importante señalar que al decir esto se está caracterizando su condición precisamente en términos de esas normas de reciprocidad que están incorporadas en la relaciones mediante las que se forman los razonadores prácticos independientes y se mantienen como tales. Sólo por referencia a esas normas podemos reconocer la justicia de su afirmación de que

2. Este hecho sobre nosotros es lo que hace que nuestra relación con seres humanos gravemente discapacitados sea muy diferente de la que establecemos con animales de otras especies también gravemente discapacitados; para un punto de vista distinto, aunque no incompatible, véase Jeff McMahan, «Cognitive Disability, Misfortune and Justice», *Philosophy and Public Affairs* 25, 1, invierno de 1996.

ellos, a diferencia de los demás, no están en deuda. La única respuesta adecuada a sus reclamos es, primero, reconocer que son justos y, segundo, reconocer que la naturaleza y las consecuencias del daño que se les ha causado pueden ser tales que ahora se cuenten entre aquellos a quienes los demás estamos urgentemente llamados a dar.

Esas injusticias tienen dos orígenes diferentes. Uno es el fracaso moral individual, que surge de los vicios del carácter de una persona. El otro se halla en los errores sistemáticos de una serie concreta de relaciones sociales en que se insertan las relaciones de reciprocidad. Estos dos orígenes se relacionan entre sí. Los sistemas defectuosos de relaciones sociales tienden a producir un carácter defectuoso, pero incluso las mejores relaciones sociales son incapaces de asegurar que no habrá nadie que tenga un mal desarrollo. Incluso las mejores relaciones sociales son imperfectas en gran medida. Difícilmente podría ser de otra manera.

Foucault ha sido el último de una larga serie de pensadores (san Agustín, Hobbes y Marx son sus predecesores más destacados) que han señalado que las redes institucionalizadas de reciprocidad son siempre también estructuras de distribución desigual del poder, diseñadas para ocultar y proteger esa misma desigualdad en la distribución. De manera que siempre existe la posibilidad, y a menudo el hecho, del sometimiento y la explotación vinculados a la participación en esas redes. Si no se tiene suficiente conciencia de ello, los juicios prácticos y el razonamiento pueden extraviarse gravemente. Las virtudes que el ser humano necesita para alcanzar su propio bien y el bien de los demás, a través de la participación en tales redes, sólo operan como auténticas virtudes cuando su ejercicio se halla moldeado por una conciencia de la distribución del poder y de las corrupciones a las que está sujeto el uso del poder. Tanto aquí como en otros aspectos de la vida, es necesario aprender a vivir con la realidad del poder y a luchar contra ella.

Resulta, por lo tanto, característico de la condición humana que las personas ocupen una cierta posición, y habitualmente varias posiciones distintas a lo largo del tiempo, dentro de un

cierto conjunto de relaciones institucionalizadas: relaciones en la familia y en el hogar, en la escuela o en el aprendizaje de alguna actividad, en la comunidad más próxima y en la sociedad en general, que suelen presentarse bajo un doble aspecto. En la medida en que son relaciones de reciprocidad son relaciones sin las que nadie llegaría a ser capaz de conseguir los bienes ni podría recibir el apoyo que hace falta para conseguirlos. Son un medio indispensable para alcanzar el florecimiento humano. Pero por lo general también son relaciones que expresan las jerarquías y las formas vigentes de usos del poder que, en cuanto instrumentos de privación y dominación, a menudo frustran al ser humano en la búsqueda de sus bienes.

De modo que el ser humano suele encontrarse en situaciones sociales que tienen este doble carácter, lo que puede quedar oculto cuando se habla con excesiva facilidad de «las» reglas o «las» normas que configuran y rigen las estructuras de las relaciones sociales. En ocasiones coexisten dos conjuntos de reglas; a veces, una única regla o conjunto de reglas tienen una función en un determinado momento y otra función distinta en otros casos. A veces, un modo de vida puede ser tal que el conjunto de reglas de reciprocidad esté en conflicto directo con el conjunto de reglas de jerarquía, y en ocasiones uno de ellos puede estar subordinado al otro, o ser incluso asimilado por él. Estas diferentes y a menudo cambiantes relaciones entre los dos tipos de reglas son reflejo de los diferentes resultados de una diversidad de conflictos y luchas de mayor y menor importancia. El peor resultado posible es que las reglas que prescriben la reciprocidad sean subordinadas a los propósitos del poder; el mejor es el que establece una distribución del poder que permite que éste sirva a los fines de las reglas de reciprocidad.

Pensemos, por ejemplo, en una familia en cualquiera de las diferentes etapas de la historia de Occidente, una familia en que los padres han sacado adelante a sus hijos en términos generales de acuerdo con los mejores criterios disponibles en sus circunstancias concretas. La madre les ha proporcionado excelentes cuidados natales y prenatales, con el apoyo del padre, de

las tías, tíos y abuelos, y todos han contribuido bien en cada etapa a la educación de los hijos; el padre y la madre no sólo han puesto a sus hijos en manos de buenos maestros, sino que también han prestado un apoyo activo a éstos. Además, los padres se han merecido la autoridad que ostentan, ejerciéndola con prudencia, de modo que los hijos han aprendido a reconocer esa autoridad como un ingrediente esencial de lo que han recibido, los cuidados y la educación, para que pudieran ser lo que son ahora, es decir, razonadores prácticos independientes. Los hijos también han llegado a entender, hacia el final de la adolescencia o al inicio de la vida adulta, que están en deuda con sus padres, con otros miembros de la familia y con sus maestros, y pueden darse cuenta de que ellos, a su vez, deberán dar a sus padres y a otras personas mayores cuando lo necesiten, a sus hijos y a todas aquellas personas de cuyas necesidades sean responsables. Aquí aparece una fuente de conflicto.

El padre, para cumplir con las responsabilidades que tenía con respecto a su esposa e hijos, ha tenido que renunciar a sus ambiciones profesionales, que requerían una preparación larga y ardua, pero ofrecían una perspectiva futura de riqueza, poder y gloria. Por ello, ahora proyecta sus fantasías sobre el desempeño profesional que pudo haber tenido en alguno de sus hijos. Siente un ferviente deseo de que su hijo llegue a ser lo que él no ha podido ser, y eso le impide tener en cuenta la necesidad que tiene su hijo de ser independiente. Ese hijo, que ya ejerce sus facultades como razonador práctico independiente, cuenta con una serie de excelentes razones para no seguir la profesión que el padre desea; éste le exige que lo haga y para legitimar la amenaza económica o cualquier otro castigo, invoca su autoridad paterna. La madre, por su parte, considera que al negarse a obedecer a su padre, el hijo está siendo desagradecido. Ha habido muchas culturas, y las sigue habiendo, en que las normas confieren a los padres precisamente la autoridad que justifica las actitudes de estos padres.

No obstante, si el hijo hiciese lo que sus padres le exigen, fallaría en dos sentidos estrechamente relacionados entre sí. Se mostraría deficiente en el ejercicio de las virtudes del razonamiento práctico independiente, y cometería un grave error en la consideración de lo que realmente debe a los demás, no estaría dando lo que, según las reglas de la reciprocidad, es la contrapartida de lo que ha recibido. En este caso, las reglas social y culturalmente establecidas para definir la autoridad parental entran en conflicto con las reglas de la reciprocidad y la concepción de autoridad parental legitimada por dichas reglas.

El conflicto entre estos dos conjuntos de reglas es recurrente en la cultura occidental; la historia y la literatura ofrecen numerosos ejemplos del padre malo, la madre mala y los personajes correspondientes del rey malo, la reina mala y el papa malo. Desde luego, la maldad adopta diferentes formas sociales y culturales a lo largo del tiempo. El padre malo o la madre mala de la época victoriana (como la de Lytton Strachey, por ejemplo, que le impuso una educación para hacer de él lo que nunca podría haber sido) no eran en absoluto iguales al padre malo o la madre mala del siglo XIII (como la madre de santo Tomás, que lo encerró durante un año bajo llave con el propósito de que abandonara su vocación dominica), pero el conflicto subyacente entre los dos conjuntos de reglas con sus dos conjuntos de exigencias es el mismo. Es posible ubicar a las familias, en cada época, a lo largo de un espectro: en un extremo están los patrones familiares que expresan la conformidad forzosa con la distribución de poder establecida y en el otro los patrones familiares que expresan las relaciones de reciprocidad que son necesarias para el florecimiento humano.

El mal padre es malo en dos sentidos: al exigir de su hijo lo que éste no está obligado a dar es injusto; por otra parte, al defender su exigencia como algo justo, generalmente se engaña a sí mismo, y si no se engaña a sí mismo, al menos intenta engañar a los demás. Para justificar estos juicios es necesario justificar las normas con cuya invocación se condena al mal padre, esto es, las reglas de reciprocidad, y es necesario justificarlas de una manera más completa de lo que se ha hecho hasta este momento. Por ello, permítaseme reiterar y explicar con un poco más de detalle mis afirmaciones.

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Antes que nada sostengo, y quizá no sea ésta una posición muy polémica, que un elemento esencial del pleno florecimiento del ser humano es el ejercicio del razonamiento práctico independiente. Como ya se ha dicho, eso no significa que no se pueda florecer en absoluto si no se es capaz de razonar; de todas maneras, la incapacidad para razonar con solidez en el plano de la práctica es una grave discapacidad, y es también un defecto la falta de independencia en el razonamiento. Independencia en este caso significa tener la capacidad y la disposición para evaluar las razones para actuar ofrecidas por otros, de modo que uno pueda hacerse responsable de respaldar las conclusiones prácticas de los demás, así como de las propias conclusiones. Uno no puede ser un razonador práctico independiente si no es capaz de ofrecer a los demás una explicación inteligible de su razonamiento, aunque no es necesario que sea una explicación teórica, en ningún sentido fundamental. Ni los granjeros ni tampoco los flautistas requieren, para ser sólidos razonadores prácticos, ser también expertos en lógica.

Según Aristóteles, la deliberación práctica sólo se refiere a los medios y no al fin.[3] Eso no significa que no se delibere sobre fines concretos, sino sólo que, en la medida en que se delibera sobre ellos, esos fines son tratados como medios para lograr otros fines ulteriores. La concepción de Aristóteles de las acciones que son medios para conseguir algún fin incluye las acciones que logran un determinado fin debido a alguna relación causal contingente entre medios y fines (como cuando un grito despierta a alguien), y también las acciones que se ejecutan como partes constitutivas de un todo, de manera que por su ejecución puede existir el todo (como un movimiento en una partida de ajedrez es un medio para jugar una partida de ajedrez, como el respeto de las reglas de reciprocidad constituye un modo de vida). El razonador práctico debe dar respuesta mediante su juicio y su acción a un interrogante deliberativo (que no necesita hacerse explícito) del tipo «Dado que se desea lograr tal o cual fin, ¿qué acción sería la mejor como medio para conseguirlo?». La respuesta inicial a esta pregunta puede ser esta otra pregunta: «Pero ¿este fin, es el mejor que este individuo o grupo, aquí y ahora, puede intentar conseguir?»; en ese caso, la respuesta a esta segunda pregunta hará referencia o supondrá la referencia a algún otro fin y será del tipo «Dado que se desea lograr tal o cual otro fin ulterior, éste es o éste no es el fin inmediato que este individuo o grupo deben buscar aquí y ahora». Según la explicación de Aristóteles,[4] el razonamiento que justifica plenamente el juicio práctico y la acción remite finalmente a la primera premisa de todas las cadenas de razonamiento práctico sólido: una premisa del tipo «Puesto que lo bueno y lo mejor es tal o cual...». Sin embargo, para razonar sólidamente sobre lo que es mejor aquí y ahora, quienes poseen las virtudes necesarias, y sobre todo la virtud de juzgar con prudencia, rara vez requieren elaborar la cadena del razonamiento justificatorio que presupone su razonamiento práctico inmediato e incluso pueden no ser capaces de hacerla explícita, mientras que quienes carecen de esas virtudes serán incapaces de un sólido razonamiento práctico. En ese caso, ¿por qué es importante hacer referencia a este razonamiento justificatorio presupuesto para explicar al razonador práctico independiente? Importa por dos razones.

Primero, ayuda a poner en claro que quienes vayan a debatir entre sí racional y fructíferamente acerca de los medios deben estar previamente de acuerdo sobre los fines en cuestión. No significa que no pueda haber un desacuerdo racional sobre los fines, sino que para que el desacuerdo sea razonable y el debate no resulte estéril, debe haber en otro plano, aún más elemental, por lo menos un acuerdo parcial sobre aquellos fines con respecto a los cuales los fines que se discutan podrían ser o podrían no ser un medio. Esto es importante en parte porque, como ya se ha dicho, «En los asuntos que son importantes se acude a los demás para deliberar, porque no confiamos en nosotros mismos para decidir entre las distintas alternativas».[5] Pero tam-

3. Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1112b, 33-34.

4. *Ibid.*, 1144a, 31-34.
5. *Ibid.*, 1112b, 10-11.

bién es importante el hecho de que a menudo en el curso del razonamiento práctico es necesario responder no sólo la pregunta: «¿Qué es lo mejor que puedo hacer?», sino también ésta: «¿Qué es lo mejor que podemos hacer?». Por lo general, las personas son capaces de plantearse, no digamos ya responder, esta última pregunta sólo por la amplitud de los acuerdos subyacentes acerca de los bienes y acerca del bien.

De acuerdo con la perspectiva aristotélica adoptada, el razonamiento práctico es, por su propia naturaleza, el razonamiento junto con otros, generalmente dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Esas relaciones se forman en un inicio y se desarrollan posteriormente de tal manera que a través de ellas cada persona, primero alcanza, y luego recibe, el apoyo necesario para mantenerse en la condición de razonador práctico independiente. En general, en primer lugar están las relaciones familiares y domésticas, posteriormente las relaciones escolares y del aprendizaje, y luego las que corresponden a la diversidad de prácticas en que participan los adultos de cada sociedad y cultura. La formación y el mantenimiento de esas relaciones son inseparables del desarrollo de las disposiciones y actividades por medio de las cuales cada individuo se orienta hacia su transformación en un razonador práctico independiente. De manera que no es posible buscar el bien de cada uno sin buscar a la vez el bien de todos los que participan en esas relaciones, puesto que un individuo no puede tener una buena comprensión práctica de su propio bien o su florecimiento separado e independiente del florecimiento del conjunto entero de relaciones sociales en que se ubica. ¿Por qué no?

Para que una persona florezca en la medida en que puede hacerlo un ser humano, es necesario que su vida entera se organice de tal modo que pueda participar con algún grado de éxito en las actividades propias del razonador práctico independiente, y que a la vez reciba y tenga una expectativa razonable de recibir los cuidados y atenciones necesarios en caso de ser muy pequeño, estar viejo o enfermo o padecer alguna lesión. Los individuos logran su propio bien sólo en la medida en que los demás hacen de ese bien un bien suyo, ayudándole durante los

períodos de discapacidad, para que él a su vez se convierta (a través de la adquisición y el ejercicio de las virtudes) en la clase de ser humano que hace del bien de los demás su propio bien; pero no porque haya calculado que los demás le ayudarán sólo si les ha ayudado, en una especie de intercambio de ayuda: un cálculo semejante corresponde a quien tiene en cuenta el bien de los demás en la medida en que forma parte de su propio bien, es decir: una clase de ser humano diferente, particularmente deficiente en el ejercicio de las virtudes, tal como las hemos definido antes.

Para formar parte de la red de relaciones de reciprocidad como lo exigen las virtudes, hay que entender que es posible que uno tenga que dar mucho más de lo que ha recibido, desproporcionadamente, y que podría ser que no recibiera nada de aquellos a quienes está obligado a dar. También es necesario comprender que el cuidado que se procure a los demás ha de ser en buena medida incondicional, puesto que lo que se requiere de una persona está determinado fundamentalmente, si no es que solamente, por las necesidades de los demás.

Una comunidad florece, su red de relaciones familiares, vecinales y profesionales florecen, cuando las actividades de sus miembros que buscan el bien común están moldeadas por la racionalidad práctica. También se benefician del florecimiento de la comunidad los individuos con una menor capacidad para el razonamiento práctico independiente, los que aún son muy pequeños y los muy ancianos, los enfermos, los que sufren alguna lesión y padecen alguna discapacidad, y su florecimiento individual es un indicio importante del florecimiento de toda la comunidad. Porque una comunidad florece en la medida en que la *necesidad* provee las razones para actuar de sus miembros.

Es importante observar que en esta explicación el bien del individuo no se encuentra subordinado al bien de la comunidad ni viceversa. Para conseguir e incluso definir su bien en términos concretos, el individuo primero debe identificar los bienes de la comunidad como bienes propios. Por lo tanto, no debe entenderse el bien común como la suma de bienes indivi-

duales, como un bien que se construye a partir de éstos. Al mismo tiempo, aunque la búsqueda del bien común de la comunidad sea, para todos aquellos capaces de contribuir a él, un elemento esencial de su bien individual, el bien de cada individuo particular no queda reducido al bien común; y también existen, por supuesto, bienes comunes distintos de los bienes de la comunidad como un todo, como por ejemplo los bienes de las familias y de otros grupos sociales, los bienes de diversas prácticas. Cada individuo debe decidir, como razonador práctico independiente, qué lugar debe ocupar en su vida cada uno de esos bienes.

El objeto de los acuerdos de la comunidad no deben ser sólo bienes sino también normas, precisamente debido a que la comunidad se constituye como una red de individuos que dan y reciben, y que necesitan las virtudes. El cumplimiento de las normas es un elemento esencial de algunas de las virtudes que se han de tener para desempeñar debidamente cada una de las funciones en esa red. No existe una enumeración de normas que pueda especificar de manera exhaustiva las acciones que una determinada virtud pueda requerir, pero el incumplimiento de ciertas normas puede ser suficiente para mostrar que se carece de algunas virtudes importantes.

Pensemos, por ejemplo, en las virtudes de un individuo responsable y digno de confianza. Para que alguien sea responsable y digno de confianza, los demás deben poder confiar en él, incluso cuando pudiera obtener grandes ventajas traicionando su confianza o no le conviniese en absoluto hacer lo que se confía que haga. Es necesario poder confiar en esa persona, no sólo en los intercambios rutinarios de la vida cotidiana, por importantes que sean, sino también y muy especialmente cuando uno pueda ser una carga y una molestia por causa de alguna discapacidad. Es necesario saber que esa persona va a estar disponible en los momentos en que se ha comprometido a estarlo, y saber también que no hará promesas que no sean razonables. Es necesario saber que, en caso de emergencia, hará lo que sea necesario y que no se amedrentará si la tarea de la que se ha responsabilizado resulta ser mucho más desagradable u onerosa de lo esperado (como lidiar con vómitos, con un sangrado persistente o gritos, por ejemplo).

Alguien es responsable y digno de confianza si se sabe que se le puede revelar información confidencial sin temer que se la proporcione a una tercera persona, si se sabe que no participará en habladurías maliciosas y que, por ocurrente que sea y por absurdo que uno llegue a ser, no hará burlas de uno que puedan provocar desprecio. En todos estos casos, resulta fundamental saber que es posible confiar en que esa persona se sienta obligada por ciertas normas, como las que le obligan a cumplir con las promesas razonables, a ser puntual, a decir la verdad, no permitir nunca que sentimientos de asco o repugnancia le hagan desatender su responsabilidad, no revelar nunca información confidencial, etcétera.

Pero ser digno de confianza supone algo más que cumplir con esas normas o cualesquiera otras. En parte, ser responsable y digno de confianza significa ser capaz de reconocer lo que implica la confiabilidad en aquellas situaciones para las que no existen normas por las que orientarse. Si alguien viola la norma que prohíbe mentir; se mostrará poco digno de confianza, siempre y cuando estuviese autorizado a transmitir la información que sea; sin embargo, si se trata de dar a alguien información privada acerca de un tercero, habrá situaciones en que ninguna regla puede resolver las dudas: un juicio equivocado podría implicar que, sin violar ninguna norma, uno resulte no ser digno de confianza. Pensemos en otro ejemplo.

Cualquier ser humano, en cuanto razonador práctico, ha de entablar conversaciones con otras personas; conversaciones sobre lo que sería mejor que hiciera él, o que hicieran otros aquí y ahora, o la semana próxima o el año siguiente. Una virtud pertinente en este caso es la justicia conversacional. Entre otras cosas, ésta exige, primero, que cada participante hable con franqueza, sin simular ni engañar, ni tener actitudes agresivas y, segundo, que no se tome para hablar más tiempo del que esté justificado por la importancia de lo que tiene que decir y los argumentos necesarios para fundamentarlo. Aunque el primer requisito exige el cumplimiento de ciertas normas, lo que pide el

segundo no puede reducirse a reglas. Al igual que con el resto de las virtudes, el cumplimiento de las reglas es una parte importante pero no es lo único que hace falta.

Sin esas virtudes y sin cumplir con las normas que son esenciales para su práctica, no sólo se sería deficiente en el desempeño de cualesquiera responsabilidades, sino que tampoco se podría deliberar adecuadamente en torno a la asignación de responsabilidades; y puesto que dicha deliberación es necesaria para conseguir el bien común, éste no podrá lograrse. Santo Tomás centró su atención en este aspecto de las normas cuando las incluyó entre los preceptos de la ley natural. De acuerdo con el argumento de santo Tomás, para que un precepto sea una ley, de la clase que sea, debe ser un precepto de razón[6] orientado hacia un bien común[7] y promulgado en la comunidad por alguien que cuente con la autoridad necesaria.[8] Los preceptos de la ley natural son los preceptos que Dios promulga a través de la razón, cuya obediencia es indispensable para que los seres humanos puedan alcanzar el bien común.

No obstante, los preceptos de la ley natural son mucho más que normas, pues entre los preceptos de la ley natural los hay que ordenan hacer lo que las virtudes exigen de los seres humanos.[9] Ordenan que se haga lo que en una u otra circunstancias exija la valentía, la justicia o la templanza y que se haga con prudencia. Es necesario observar que en el plano de la práctica no hace falta tener una razón para actuar en deteminado momento, además de que es lo que exigen en esta situación una o más de las virtudes. Las acciones requeridas por el ejercicio de las virtudes son, todas ellas, valiosas por sí mismas. Siempre son además un medio para un fin ulterior, puesto que son elementos constitutivos del florecimiento humano; pero lo son precisamente en la medida en que son acciones valiosas por sí mismas.

Afirmar que se ha llevado a cabo una acción por sí misma no es en absoluto incompatible con decir que se ha realizado esa

6. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* 90,1.
7. *Ibid.*, 90,2.
8. *Ibid.*, 90,3,4.
9. *Ibid.*, 94,3.

misma acción por aquel individuo o individuos hacia cuyo bien estaba orientada. Se realizan actos de generosidad, justicia y compasión por el bien de otras personas y son actos que vale la pena hacer y que son valiosos por sí mismos. Por ello, en la práctica, cuando se pregunta «¿Por qué has hecho eso?», resulta siempre suficiente responder: «Porque era lo justo», «Porque era un acto de valor», «Porque es lo que una persona decente hubiese hecho». Pero desde el punto de vista teórico, no sólo es posible y es necesario responder otra pregunta: «¿Por qué es una respuesta suficiente?», y lo que hace que sea suficiente es que los individuos y las comunidades sólo pueden florecer de un modo específicamente humano mediante la adquisición y el ejercicio de las virtudes.

Aunque no con mucha frecuencia, a veces hace falta referirse explícitamente al florecimiento como el *télos* humano, al razonar en la práctica. Por lo general es un concepto cuya aplicación se presupone tácitamente, un concepto que permanece bajo la superficie. Pero en cierto tipo de situaciones existen razones importantes, desde el punto de vista práctico, para llevarlo a un primer plano y referirse explícitamente a ello. Una de ellas se presenta cuando se teme haber cometido algún error, porque se ha malinterpretado lo que exige, pongamos por caso, la justicia, la valentía o la templanza; en situaciones semejantes es posible recurrir a un argumento deductivo para descubrir si se ha cometido o no un error. El argumento tendría la forma siguiente: puesto que el florecimiento humano es así, esto es, en palabras de Aristóteles, «Puesto que aquello que es el bien y es además lo mejor es tal o cual», entonces esas cualidades intelectuales y de carácter que son las virtudes deben ser de tal o cual clase, y puesto que la justicia, la valentía o la templanza, como hasta ahora la he concebido, no es de esa clase, debo haberme equivocado al respecto y, por lo tanto, debo haber malinterpretado lo que la virtud requiere. Hay que observar que en este tipo de razonamiento retrospectivo, como en su contraparte prospectiva, el entendimiento del concepto del florecimiento humano que invoca el razonador tuvo que ser adquirido en el curso de la experiencia práctica. Aquellas etapas en las que se

aprende a ser un razonador práctico independiente y, posteriormente, se amplían las facultades del razonamiento a contextos distintos y cambiantes, son también etapas por medio de las cuales se llega paulatinamente a comprender de un modo correcto y reflexivo en qué consiste el florecimiento humano, aprendiendo a distinguir entre las relaciones que estructuran un individuo y una vida comunitaria florecientes, de esas otras relaciones que los inhiben o los frustran. Para que un ser humano llegue a florecer sin condiciones *qua* ser humano, su vida entera es la que debe florecer, por lo que el individuo debe aprender a través de la experiencia el lugar que ocupa tanto la independencia como la dependencia de otros en las diferentes etapas de una vida floreciente. En la medida en que un individuo sea capaz de articular lo que haya aprendido, será capaz de hacer explícita la primera premisa de su razonamiento práctico. Por ello, el aprendizaje práctico que hace falta para llegar a ser un razonador práctico es el mismo aprendizaje que hace falta para encontrar el lugar que uno ocupa dentro de una red de individuos que dan y reciben, donde se entiende que la obtención del bien individual es inseparable de la del bien común.

No obstante, esta concepción de la relación del bien común con los bienes individuales y del lugar que ambos ocupan en el razonamiento práctico es opuesta a algunas otras concepciones, de muy extensa influencia, sobre lo que es el razonamiento práctico. Pensemos en una de ellas, según la cual lo bueno se refiere a la satisfacción del deseo: lo bueno, según mi juicio, es lo bueno para mí, lo bueno para mí es la satisfacción de mis preferencias y lo que es mejor para mí es maximizar la satisfacción de mis preferencias. Es decir: el individuo comienza por identificar su bien individual y preguntarse por los medios que debe emplear para conseguirlo; pero pronto descubre que si no coopera con los demás, tomando en cuenta que también aspiran a alcanzar sus respectivos bienes individuales, los conflictos resultantes serán tales que harán imposible que alcance su propio bien, salvo muy a corto plazo y a menudo ni siquiera eso. De modo que tanto él como los demás encuentran en cierto tipo de cooperación un bien común que es un medio para que

cada cual consiga su bien individual, y que se define en términos de los bienes individuales.

En el escenario así descrito, todo individuo tiene que preguntarse en qué condiciones sería racional que aceptase cooperar con los demás. Debe ser en condiciones que permitan que cada participante considere que su cooperación es racional, es decir, que deben incluirse todas las restricciones sobre maximización de preferencias que sean necesarias para que cada participante considere que es racional la cooperación. Esto es, cada participante debe tener buenas razones para creer que la maximización restringida por las reglas que rigen el ingreso y la participación en la negociación cooperativa con los demás le va a permitir tener más de lo que desea que una maximización sin restricciones.

Un individuo racional tenderá a aceptar las restricciones de aquellas reglas que garanticen una negociación justa y segura para que cada participante consiga la maximización de sus preferencias del mejor modo posible; cualquier otra relación que establezca, será cosa suya. Es un hecho contingente que el individuo se encuentre, de entrada, formando parte de una familia y de otras relaciones sociales; pero esa vinculación *de facto* no dice nada respecto a sus compromisos: él no escogió nacer en concreto de esos padres ni tener las tías ni los maestros que tuvo; lo que le hayan dado, habrá sido porque quisieron dárselo, y lo que él haga al respecto, si decide hacer algo, será también porque él quiere hacerlo así. El concepto de deuda no se aplica a ninguna relación o transacción que no haya sido asumida voluntariamente. Toda persona es libre de calcular qué es lo mejor según su interés, y es libre para elegir los vínculos afectivos que vaya a tener con los demás.

Por lo tanto, desde esta perspectiva, la relación que una persona tiene con los demás puede ser de dos clases. Por un lado, están las relaciones definidas y justificadas por las ventajas que las partes obtienen de la relación: son relaciones de negociación, que se rigen por los preceptos derivados de la teoría de la elección racional. Por otro lado, están las relaciones que resultan de la simpatía, de vinculaciones afectivas voluntariamente

aceptadas. La diferencia entre ambas clases es esencial. Como ha señalado David Gauthier, que ofreció a mi generación la formulación clásica de esta perspectiva: «Las demandas de simpatía son muy distintas de las de la elección racional, y considerarlas conjuntamente sólo produce confusión».[10]

Los requisitos morales impuestos por la elección racional únicamente se extienden a quienes son o pueden ser socios en una negociación cooperativa. «Los animales, los nonatos, los impedidos o quienes sufren algún defecto congénito no pueden ser incluidos en una moralidad fundada en el beneficio mutuo. La disposición para aceptar restricciones morales... sólo puede ser defendida racionalmente a partir de la expectativa de obtención de beneficios».[11] De modo que todo lo que se refiere a *nuestras* relaciones (*nosotros*, por supuesto, no estamos impedidos ni padecemos ningún defecto) con los animales no humanos y con seres humanos discapacitados depende del alcance de *nuestras* simpatías afectivas. Claro está, no obstante, que el tipo de afecto y simpatía que uno sienta, y la medida en que busque cultivar esos sentimientos dentro de sí o alentarlos en sus hijos o en los demás, será cosa suya. El hecho de que en un cierto momento alguien tenga determinados afectos y simpatías no es un dato original e inalterable; pero la razón, tal como la entiende el teórico de la elección racional, no ofrece orientación alguna para las simpatías.

Esta perspectiva no la han adoptado exclusivamente los teóricos de la economía y la filosofía. Más de un gobierno ha justificado su política basándose en esos principios, y muchos individuos los han usado para justificar su estilo de vida, pero ha demostrado ser una ideología a la que es sumamente difícil adherirse de modo completo. Y es posible que las inconsistencias que se han hecho evidentes deriven de que su explicación dicotómica de las relaciones sociales es inadecuada: todas las relaciones sociales han de ser *bien* relaciones regidas por la negociación para la obtención de beneficio mutuo (el modelo son

10. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pág. 286 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).

11. *Ibid.*, pág. 286.

las relaciones de mercado) *o bien* relaciones afectivas y de simpatía. Queda preguntarse por qué es incompleta esa caracterización.

Hay algo que se omite en la dicotomía: en las formas de vida social que no sean efímeras, ambos tipos de relación estarán incrustados en un conjunto de relaciones de reciprocidad como las que se han descrito, y sólo podrán caracterizarse adecuadamente de ese modo. Pensemos primero en las relaciones de afecto y simpatía y en algunas de las complejidades que presentan esas relaciones. Ya se ha mencionado que, normalmente, aunque no siempre, los afectos y las simpatías suelen estar bajo control del individuo en una medida importante, al menos a largo plazo. Este hecho tiene su importancia debido a que el afecto y la simpatía son la clase de cosas que se deben a otras personas concretas: siempre se debe afecto a los hijos y éstos, en respuesta, generalmente deben afecto a sus padres; se debe simpatía a quienes sufren o se sienten afligidos y también se espera de los demás esa simpatía. A los amigos se les debe un afecto diferente del que se debe a los hijos y también se les debe la comprensión afectuosa de sus planes o problemas. Por otra parte, la reciprocidad en el afecto y la simpatía no es algo aparte, sino que está estrechamente relacionada con esas otras reciprocidades que constituyen, en buena medida, las relaciones entre padre e hijo, entre amigos, etcétera.

Está claro que hay individuos a los que, quizá por su estructura bioquímica o por la educación recibida, les resulta más difícil que a los demás sentir o mostrar el tipo de sentimientos en cuestión; otros, en cambio, son sumamente sensibles y tienden a la efusividad y el sentimentalismo. Lo importante no es sólo que sean faltas fácilmente corregibles en general, sino que al juzgarlas como tales se está haciendo referencia a un criterio para medir el sentimiento adecuado, un sentimiento que está en proporción con sus objetos, un término medio entre lo que es excesivo y lo insuficiente. Las normas que rigen los sentimientos y determinan lo que es o no adecuado son inseparables de otras normas de reciprocidad, puesto que es en la reciprocidad en general donde se exhiben el afecto y la simpatía; y por

supuesto, las formas de expresión de los sentimientos varían de una cultura a otra.

Por ello, sólo en el contexto de las normas de la reciprocidad y en referencia a ellas es posible exponer con detalle lo que suponen las distintas clases de relaciones afectivas. El reconocimiento de esas normas es lo que da fundamento a las expectativas que las personas tienen con respecto a los demás. Los vínculos afectivos y de simpatía siempre son algo más que una cuestión de afecto y simpatía. De modo similar, las relaciones que se dan en el intercambio racional, que se rige por normas cuyo cumplimiento resulta ventajoso para todos los participantes, también están insertas en relaciones regidas por normas de reciprocidad imposible de calcular o predecir; lo mismo sucede con las relaciones institucionalizadas que hacen posibles los intercambios en el mercado.

Sin duda es cierto que «No esperamos que la cena llegue por la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino porque en ello está su interés».[12] Y del mismo modo que el carnicero, el cervecero y el panadero actúan generalmente de acuerdo a su propio interés, así lo hacen sus clientes. Pero si un cliente habitual entrara en la carnicería, se diera cuenta de que el carnicero está sufriendo un ataque al corazón y sólo dijera: «¡Huy!, según veo, hoy no está en condiciones de venderme carne» y se dirigiera a continuación a la carnicería de enfrente, evidentemente eso dañaría completamente *toda* la relación del cliente con el carnicero, también la relación económica, aunque no haya hecho nada contrario a las reglas del mercado. En un caso no tan claro y menos cruel, incluso si el cliente reaccionara satisfaciendo únicamente los requisitos mínimos que le permitiesen defenderse de una acusación legal de irresponsabilidad (es decir, llama a una ambulancia y desaparece en el momento en que llegan los enfermeros), de todas maneras su relación con el carnicero se resentirá por haber eludido una mayor responsabilidad. Para que contribuyan al florecimiento general y no socaven y perturben, como a menudo pasa, los vínculos

12. Adam Smith, *La riqueza de las naciones* I, ii.

comunitarios, las relaciones de mercado sólo pueden mantenerse si se hallan insertas en cierto tipo de relaciones no mercantiles, en relaciones de reciprocidad no calculada.

Los vínculos afectivos y las relaciones de mercado presuponen, en una medida importante, la vigencia de las normas de la reciprocidad; si en la práctica social llegan a desligarse de ellas, ambos producen resultados viciados; por un lado, se produce una sobrevaloración emotiva y sensiblera del sentimiento como tal y, por otro, una reducción de la actividad humana a la actividad económica. Son vicios complementarios que a veces pueden llegar a moldear un mismo estilo de vida, pero clasificarlos como vicios exige una mayor justificación que la que hasta el momento he proporcionado. Por otra parte, una justificación de esa naturaleza exige una explicación de las virtudes de la reciprocidad mayor de la que hasta ahora se ha ofrecido.

10

LAS VIRTUDES DEL RECONOCIMIENTO DE LA DEPENDENCIA

La comparación propuesta por Adam Smith entre el comportamiento interesado del mercado y el comportamiento altruista y benevolente, no deja ver el tipo de acciones en que los bienes que se buscan no son más-míos-que-de-otros ni más-de-otros-que-míos, sino que son bienes que sólo pueden ser míos en la medida en que sean también de otros; son bienes comunes auténticos, como los bienes de las redes de reciprocidad. Pero si es necesario, para florecer como animal racional, actuar en favor de esos bienes comunes, también será necesario transformar los deseos iniciales de manera que sea posible reconocer por qué es inadecuada cualquier clasificación simple de los deseos en egoístas o altruistas. Ya se ha hecho suficiente referencia a las limitaciones que hay en la idea del interés puramente egoísta, pero se han estudiado poco las de la benevolencia generalizada. Esa benevolencia supone un otro genérico (cuya única relación con el agente consiste en ofrecer una ocasión para que ejerza su benevolencia, que le permita tranquilizarse confirmando *su* buena voluntad), en lugar de esos otros concretos con los que hay que aprender a compartir los bienes comunes y participar en relaciones continuadas. ¿Qué cualidades son necesarias para semejante participación?

La formulación de esta pregunta nos retrotrae al debate sobre las virtudes y por qué son necesarias. En mi explicación

anterior he hecho hincapié en la función indispensable de las virtudes para permitirle al ser humano transitar de la dependencia de las facultades razonadoras de otros, fundamentalmente los padres y maestros, a la independencia en el razonamiento práctico; y las virtudes a las que sobre todo me he referido ya estaban presentes en la enumeración de Aristóteles y en otras: justicia, templanza, veracidad, valentía y otras semejantes. Pero si las virtudes permiten al ser humano convertirse en razonador práctico independiente, es porque también le permiten participar en relaciones de reciprocidad a través de las cuales ha de conseguir sus fines como razonador práctico; para entender esta dimensión, es necesario llevar la investigación mucho más lejos y admitir que una buena educación en las virtudes será la que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes que son la equivalencia necesaria de las virtudes de la independencia: las virtudes del reconocimiento de la dependencia.

Es posible que la interpretación tradicional de las virtudes, incluso los nombres que convencionalmente se les asignan, no sean de mucha ayuda en este punto. Pongamos un ejemplo: si buscásemos una palabra que definiera la virtud principal de las relaciones de reciprocidad, nos daríamos cuenta de que ni «generosidad» ni «justicia», tal como éstas son comúnmente entendidas, son del todo adecuadas, puesto que según la mayoría de las interpretaciones es posible ser generoso sin ser justo y ser justo sin ser generoso; en cambio, la principal virtud que se requiere para mantener este tipo de reciprocidad contiene aspectos de justicia y generosidad a la vez. Existe una expresión en lengua lakota, *wancantognaka*, que se acerca mucho más que cualquier otra expresión del inglés moderno; esa palabra lakota designa la virtud de los individuos que reconocen sus responsabilidades con respecto a la familia inmediata, la familia ampliada y la tribu, y que expresan ese reconocimiento participando en actos ceremoniales en los que se hacen regalos sin medida: ceremonias de acción de gracias, de conmemoración y para conferir honor. *Wancantognaka* nombra la generosidad que un individuo debe a todos quienes también se la deben a

él.[1] Puesto que es algo que se debe, si no se hiciese se faltaría a la justicia; puesto que lo que se debe no es posible de medir, no hacerlo sería también faltar a la generosidad. Pero no es exclusivo de los lakota el reconocimiento de esa relación entre justicia y generosidad.

Frente a la idea de que la liberalidad forma parte de la virtud de la justicia puede objetarse, según santo Tomás, que la justicia se refiere a aquello que se debe y que, por lo tanto, cuando se le da a otro solamente lo que se le debe, no se está actuando con liberalidad. Desde este punto de vista, lo que caracteriza al individuo liberal es dar más de lo que la justicia requeriría que diese. Santo Tomás aborda la objeción distinguiendo las obligaciones que son de estricta justicia y sólo de justicia, de la *decentia* que exige la liberalidad: acciones que son en efecto justamente debidas a otros y que son el mínimo de lo que se debe a otros.[2] Para entender qué quiere decir con ello santo Tomás, es necesario ponerlo en contexto teniendo también en cuenta la forma como aborda la virtud de la caridad, de la amistad respecto a Dios y los seres humanos, de la virtud de la compasión, *misericordia*, y de la virtud de hacer el bien, *beneficientia*. Cuando comenta la beneficencia, santo Tomás subraya que en una misma acción hay diferentes aspectos, que permiten ejemplificar las diferentes virtudes. Supongamos que una persona da incondicionalmente a otra lo que ésta necesita con cierta urgencia, por consideración hacia el otro como ser humano necesitado, porque es lo mínimo que se le debe y porque al aliviar la aflicción del otro se alivia también su propia aflicción por el dolor ajeno. Según el argumento de santo Tomás, ese individuo estaría actuando de manera liberal, con la beneficencia de la caridad, con justicia y por compasión. Desde luego, hay cosas exigidas por la liberalidad pero no por la justicia, hay lo que se debe por compasión pero no por caridad; pero, por lo general, las virtudes requieren acciones que sean a la

1. Lydia Whirlwind Soldier, «Wancantognaka: the continuing Lakota custom of generosity», *Tribal College* VII, 3, invierno de 1995-1996.

2. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* IIa-IIae, 117, 5.

vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión. Para mantener relaciones en las que sea posible dar sin mezquindad y recibir con dignidad es necesario que la educación predisponga precisamente para la realización de ese tipo de actos.

Como ya se ha señalado, una educación semejante debe incluir la educación de los afectos, simpatías e inclinaciones. Normalmente, las privaciones a las que corresponde atender con justa generosidad, no son sólo privaciones de cuidado físico y formación intelectual, sino también y sobre todo la privación de la consideración atenta y afectuosa. Actuar como lo requiere la virtud de la justa generosidad es, por lo tanto, actuar desde la consideración atenta y afectuosa hacia el otro. Al respecto se dice en ocasiones que sobre los afectos no se manda, y en algunas circunstancias puede ser cierto (uno no puede decidir aquí y ahora sentir de una u otra manera por un simple acto de voluntad), pero lo que sí es posible, como ya se ha señalado con anterioridad, es cultivar y ejercitar la disposición para sentir, igual que es posible ejercitar las disposiciones para actuar y, sobre todo, la disposición para actuar de acuerdo con determinados sentimientos. La justa generosidad requiere que se actúe a partir de la consideración afectuosa; cuando eso hace falta, no tener la inclinación de actuar así es siempre indicio de un defecto moral, de una incapacidad para actuar como el deber lo exige. Hume, a diferencia de Kant, entendió muy bien esta idea: «Si el afecto natural no fuese un deber, el cuidado de los niños no podría ser un deber: y si fuese imposible, podríamos tener presente el deber en los cuidados que ofrecemos a nuestros hijos».[3] ¿Acaso se actúa a veces por deber cuando en realidad se debería actuar por inclinación? Sí, dice Hume, se hace cuando uno reconoce en sí la ausencia del motivo que hacía falta: «una persona que siente su corazón desprovisto de ese motivo, puede odiarse por ello, y puede llevar a cabo la acción sin sentir el motivo, por un cierto sentido del deber, con el fin de adquirir mediante la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí mismo, tanto como sea posible, su carencia de ello».[4]

3. David Hume, *A Treatise of Human Nature* III, ii, 1, ed. Selby-Bigge, pág. 478 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988).

Ya he señalado que las prácticas de reciprocidad nutridas por una justa generosidad concreta se ejercen principalmente hacia otros miembros de la propia comunidad, con quienes se está relacionado por las funciones que cada uno desempeña. No obstante, es posible que esto haya resultado equívoco en más de un sentido. En primer lugar, a menudo las personas pertenecen a más de una comunidad y forman parte de más de una red de reciprocidad; por otra parte, se puede entrar y salir de las comunidades. Por ello, si de aquí en adelante sigo hablando, en aras de la simplicidad, de *la* comunidad o la red a la que pertenece una persona, el lector deberá suponer el término que completaría las disyuntivas: «comunidad o comunidades», «red o redes». En segundo lugar, en el funcionamiento de las comunidades es importante que, entre los papeles que cuentan en la vida en común, exista el «extraño», alguien ajeno a la comunidad, que llega casualmente, y al que se debe hospitalidad, sólo porque es un extraño. La hospitalidad también es un deber que implica las inclinaciones naturales, puesto que debe ejercerse con diligencia y desinteresadamente. En tercer lugar, el alcance de la justa generosidad se extiende más allá de los límites de la comunidad. Pensemos en dos testimonios procedentes de culturas muy distintas: el de Sófocles y el de Mencio.

Según cuenta Sófocles, cuando un pastor recibió la orden de matar al pequeño Edipo, se arriesgó a desobedecer movido por la compasión, y confió al niño en secreto a otro pastor para que le encontrase un nuevo hogar. Cuando Neoptolomeo vio la herida abierta y supurante de Filoctetes y oyó sus gritos de dolor, también actuó movido por la compasión y en contra de lo que había prometido hacer. Mencio señaló que «todos los seres humanos poseen una mente que no soporta ver el sufrimiento de los demás... cuando los seres humanos ven a un niño caer dentro de un pozo, tienen todos un sentimiento de dolor y aflic-

4. *Ibid.*, pág. 479.

ción», y no es porque piensen que actuar según ese sentimiento vaya a darles prestigio frente a los demás (y no porque el niño pertenezca a su hogar o a su comunidad). Si alguien no reaccionase ante la urgente e imperiosa necesidad del niño, únicamente porque es urgente e imperiosa, esa persona carecería de humanidad, que es algo sin lo que las relaciones sociales estarían incompletas.[5] Es posible que ese acceso repentino de compasión que modifica el comportamiento no sea en ocasiones más que un episodio momentáneo en el que una oleada de sentimiento no racional impulsa a un individuo a actuar sin mayor reflexión. Pero santo Tomás sostiene que en la medida en que sobreviene la *misericordia*[6] configurada por el apropiado juicio racional, la *misericordia* es una virtud y no sólo una pasión,[7] y eso significa que en la vida de la comunidad resulta fundamental esa capacidad para la *misericordia* que va más allá de las obligaciones comunitarias. La razón de ello es que la *misericordia* implica la consideración hacia una necesidad urgente y extrema, sin que importe quién sea la persona; la clase de necesidad y el grado de necesidad dictan lo que debe hacerse, y no quién sea el que la padece. Lo que toda persona necesita saber, en sus relaciones comunitarias, es que la atención que se prestará a las necesidades urgentes y extremas, las necesidades características de los discapacitados, será proporcional a la necesidad y no a la relación que se tenga con quien la padece. Pero sólo es posible esperar que sea así para aquellas personas entre cuyas virtudes cuentan la *misericordia*. La propia vida comunitaria requiere que esta virtud vaya más allá de los límites de la vida comunitaria, y lo que hace falta es precisamente la virtud y no sólo la capacidad para sentir. El sentimiento sin la guía de la razón se transforma en sentimentalismo, y el sentimentalismo es una señal de fracaso moral. Lo que hay que preguntarse es ¿en qué consiste esa virtud? Recurro de inmediato

5. Véase *The Book of Mencius* 2A: 5, en Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, pág. 65.

6. El autor utiliza el latín en lugar del inglés para evitar la asociación en inglés de *pity* con condescendencia.

7. Santo Tomás, *Summa Theologiae* IIa-IIae, 30,3.

a la explicación de santo Tomás porque las explicaciones teóricas de dicha virtud escasean, aunque sea ampliamente reconocida en la práctica, y no sé de ninguna otra explicación de parecida extensión.

Santo Tomás aborda la *misericordia* como una de las consecuencias de la caridad. Puesto que la caridad es una virtud teologal y las virtudes teologales se deben a la gracia divina, podría suceder que un lector desprevenido supusiera que santo Tomás no la considera una virtud secular, lo que sería una equivocación. La caridad opera en el mundo secular en forma de *misericordia* y entre quienes santo Tomás cita como autoridades, para hablar sobre su naturaleza y discutir sus desacuerdos, están Salustio y Cicerón, lo mismo que san Agustín. La *misericordia* tiene, por lo tanto, un lugar en la lista de las virtudes, con independencia de su fundamento teológico.

Es ésta una virtud que se orienta a aquellas personas que, sean quienes sean, se ven afligidas por algún mal importante, especialmente cuando no es producto de sus decisiones,[8] una reserva que quizá requiera alguna puntualización. La necesidad extrema y urgente de otro proporciona en sí misma una razón para actuar, más sólida incluso que las exigencias impuestas por los lazos familiares más estrechos;[9] a veces, aunque la necesidad no sea tan extrema ni urgente, puede juzgarse acertadamente que ésta pesa más que los requerimientos de un vínculo familiar u otra relación social cercana.[10] No existe ninguna norma que decida en esos casos y debe ejercerse la virtud de la prudencia para juzgar.[11] Podría parecer que el individuo se encuentra ante dos tipos de exigencias distintas y en ocasiones contrapuestas: por un lado, por parte de aquéllos con los que se tiene un determinado vínculo, en virtud del lugar que ocupan en la misma comunidad y, por el otro, por parte de quienes de

8. *Ibid.*, IIa-IIae, 30,1.

9. *Ibid.*, 31, 3.

10. Éste es un aspecto de la explicación de santo Tomás que pasa inadvertido en el, por otra parte, esclarecedor argumento de Arnhart, pensado para mostrar cómo las tesis de santo Tomás sobre la ley natural son compatibles con un entendimiento biológico de la naturaleza humana, *ibid.*, pág. 260.

11. *Ibid.*, 31, 3, ad. 1.

alguna manera padecen una grave aflicción, con independencia de que se tenga o no un vínculo con ellos. La explicación de santo Tomás de la virtud de la *misericordia* exige rechazar, sin embargo, esta contraposición, al menos en la forma como la hemos formulado más arriba.

Según santo Tomás, la *misericordia* es dolor o pesar por la aflicción de otra persona sólo en la medida en que se entienda como propia; y eso es posible porque existe un vínculo anterior con esa otra persona (que sea un amigo o pariente) o porque se reconoce que la aflicción que sufre podía haberla padecido uno mismo. Pero, ¿qué implica este reconocimiento? La *misericordia* es ese aspecto de la caridad por el que se ofrece aquello que el prójimo necesita, y entre las virtudes que nos relacionan con el prójimo la *misericordia* es la mayor.[12] De manera que entender la aflicción de otro como si fuera propia significa reconocer a ese otro como prójimo y, señala santo Tomás, en todo lo que se refiere al amor al prójimo, «no importa si se dice "prójimo" como en I Juan, 4 o "hermano" como en Levítico, 19, o "amigo", puesto que todos ellos indican la misma afinidad». Pero reconocer a otra persona como hermano o amigo supone reconocer que la relación que se tiene con ella es la misma que la que se tiene con otros miembros de la comunidad a la que se pertenece. Por lo que orientar la virtud de la *misericordia* hacia los demás supone ampliar las relaciones comunitarias hasta incluir a esos otros; a partir de ese momento, se debe cuidar de ellos y preocuparse por su bien, del mismo modo que se cuida de quienes ya pertenecen a la comunidad.

Hasta el momento he señalado tres características destacadas de las relaciones configuradas por la virtud de la justa generosidad: son relaciones comunitarias que involucran a los afectos; no se reducen a relaciones de largo plazo de los miembros de una comunidad, sino que incluyen las relaciones de hospitalidad hacia extraños que estén de paso y, mediante el ejercicio de la virtud de la *miserircordia,* incorporan a todos aquellos con cuya necesidad urgente se ven confrontados los miembros de la

12. *Ibid.*, 30, 4.

comunidad. Al hablar del tipo de acción que surge de la justa generosidad, he dicho que está «fuera de todo cálculo», pero es necesario puntualizarlo ahora. La justa generosidad exige que no se hagan cálculos en un sentido concreto: no puede esperarse una proporcionalidad exacta entre lo que se da y lo que se recibe. Como ya dije antes, aquellos de quienes se espera recibir algo y de quienes probablemente se reciba no serán casi nunca las mismas personas a las que se ha dado; y no existen límites determinados de antemano para lo que uno está obligado a dar, y que puede exceder en mucho lo que se ha recibido: no es posible calcular lo que uno debe dar a partir de lo que uno ha recibido. Existe, sin embargo, otro sentido en que el cálculo prudente no sólo está permitido, sino que lo requiere la justa generosidad. Si una persona no trabaja para tener algo en propiedad, no tendrá nada que dar; si no ahorra, sino que sólo consume, cuando llegue el momento en que el prójimo necesite su ayuda urgentemente, carecerá de los recursos necesarios para ayudar. Si da a quienes no están realmente en una situación de necesidad urgente, puede no tener suficiente para dar a quienes sí lo estén. De manera que son necesarias la laboriosidad para obtener, la economía para ahorrar y el criterio para discriminar en lo que se da; y éstos también son otros aspectos de la virtud de la templanza.

Es importante observar que a estas virtudes del dar hay que añadir las virtudes del recibir: virtudes como saber mostrar gratitud, sin permitir que la gratitud se transforme en una carga, la cortesía hacia quien da con poca elegancia y la paciencia hacia quien no da lo suficiente. El ejercicio de estas últimas virtudes supone siempre el reconocimiento sincero de la dependencia; por esa razón, carecerán de ellas quienes pretendan olvidar su dependencia y no estén bien dispuestos para recordar los beneficios que los demás les han conferido. El *megalopsychos* de Aristóteles es un ejemplo destacado, quizás es *el* ejemplo más destacado de esta clase de mal carácter e incluso de la incapacidad para reconocer su maldad; de él dice Aristóteles, con aprobación, que «se siente avergonzado de recibir favores, porque es señal de superioridad conceder favores y de inferiori-

dad recibirlos».[13] Así es que el *megalopsychos* olvida lo que ha recibido, aunque recuerda lo que ha concedido, y no le gusta que le recuerden lo primero, aunque escucha con agrado la rememoración de lo segundo.[14] Es posible reconocer en ello la ilusión de la autosuficiencia, una ilusión aparentemente compartida por Aristóteles, muy característica de los ricos y poderosos en muchos lugares y en distintas épocas, y que por eso resultan excluidos de cierto tipo de relaciones comunitarias. Al igual que sucede con las virtudes relacionadas con el dar, las del recibir son necesarias para mantener precisamente la clase de relaciones comunitarias por medio de las cuales ha de aprenderse el ejercicio de estas virtudes. Quizá no sea sorprendente, por eso, que desde el punto de vista de tales relaciones, la necesidad y la necesidad urgente han de ser entendidas bajo una luz particular. Lo más probable es que una persona que se encuentre en una necesidad imperiosa necesite inmediatamente alimento, bebida, ropa y vivienda; pero cuando estas primeras necesidades han sido satisfechas, lo que se necesita con una mayor urgencia es ser admitido o readmitido en alguna posición reconocida dentro de una red de relaciones comunitarias, donde se le reconozca como miembro activo de una comunidad deliberativa: una posición que le permita ganarse el respeto de los demás y de sí mismo. No obstante, el respeto de los demás no es la forma fundamental de la consideración humana que exige este tipo de vida comunitaria y falta preguntarse por qué no.

Entre aquellos que se encuentran en una necesidad imperiosa tanto dentro como fuera de una comunidad, hay generalmente individuos cuya discapacidad extrema es de tal naturaleza que sólo pueden ser miembros pasivos de la comunidad: carecen de capacidad para reconocer, no pueden hablar o al menos no pueden hacerlo de manera inteligible, sufren pero no actúan. Ya he planteado anteriormente que sería importante que los demás pensáramos, respecto a la condición de estos individuos: «Yo podría haber sido él». Pero ese pensamiento debe traducirse

13. Aristóteles, *Ética nicomáquea* 1124b, 9-10.
14. *Ibid.*, 12-18.

en una clase de consideración especial; el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las contingencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción. La consideración hacia otro puede ser destruida por lo que el otro haga: por decir graves mentiras o bien por actos de crueldad, traición, opresión o explotación; pero si esa consideración pudiera verse reducida o desapareciera por lo que suceda al otro, por sus padecimientos, entonces no se trataría de la clase de consideración que exigen las relaciones comunitarias (incluidas las relaciones con quienes no pertenecen a la comunidad) que permiten que se logre el bien común.

11

LAS ESTRUCTURAS POLÍTICAS Y SOCIALES DEL BIEN COMÚN

Para poder incorporar las relaciones de reciprocidad por medio de las cuales es posible alcanzar los bienes individuales y los bienes comunes, un orden político y social debe cumplir tres condiciones. Primero, debe ser expresión de las decisiones políticas de razonadores independientes, en aquellos asuntos en los que es importante que los miembros de una comunidad lleguen a una misma manera de pensar mediante la deliberación racional compartida. Todos los miembros de la comunidad que tengan propuestas, objeciones y argumentos con los que contribuir a ella deberán tener acceso a formas institucionalizadas de deliberación; y los procedimientos para tomar decisiones deberán ser aceptables para todos, de manera que tanto las deliberaciones como las decisiones puedan ser reconocidas como obra del conjunto.

En segundo lugar, en una comunidad en que la justa generosidad es una de las virtudes fundamentales, las normas de justicia establecidas deben ser coherentes con el ejercicio de esa virtud. Ninguna formulación simple sería capaz de contener las diferentes clases de normas que serían necesarias para diferentes clases de relaciones justas. Las normas, entre razonadores prácticos independientes, deben satisfacer el criterio de justicia planteado por Marx para una sociedad socialista: cada quien debe recibir de acuerdo con su contribución. Por su parte, las

normas entre quienes tienen capacidad para dar y quienes tienen una mayor dependencia y una mayor necesidad de recibir (los niños, los ancianos, los discapacitados) deben satisfacer el criterio de justicia que Marx proponía para una sociedad comunista: «De cada quien, según sus capacidades, a cada quien, en la medida de lo posible, según sus necesidades».[1] Desde luego, Marx entendió que esta segunda formulación de la justicia sólo sería aplicable en un futuro todavía irrealizable, y hay que reconocer que la limitación de recursos económicos sólo permite una aplicación imperfecta. De cualquier modo, hace falta esa aplicación imperfecta de la idea de justicia, incluso si es *muy* imperfecta, para que sea posible una forma de vida donde sea eficaz la invocación del mérito pero también sea eficaz la invocación de la necesidad, de modo que sea justa para los independientes y también para los dependientes.

En tercer lugar, las estructuras políticas deben hacer posible que, en las deliberaciones comunitarias sobre lo que requieren las normas de justicia, tengan voz tanto quienes poseen la capacidad del razonamiento práctico independiente, como quienes sólo pueden ejercer un razonamiento limitado o incluso carecen de él. Estos últimos sólo podrán tener voz si existen otras personas capaces de representarles y están dispuestas a ello, y se le otorga a esa función de representación un espacio formal en la estructura política.

Mi intención es imaginar una sociedad política que parta del hecho de que la discapacidad y la dependencia es algo que todos los individuos experimentan en algún momento de su vida y de manera impredecible, por lo que el interés de que las necesidades que padecen las personas discapacitadas sean adecuadamente expresadas y atendidas no es un interés particular, no es el interés de un grupo particular de individuos concretos y no de otros, sino que es el interés de la sociedad política entera y esencial en su concepto del bien común. ¿Qué tipo de sociedad puede tener las estructuras necesarias para alcanzar un bien común de esa naturaleza?

1. Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, I.

Ni la filosofía política ni tampoco la filosofía social de los últimos años contribuyen en general a dilucidar este aspecto, debido a que los trabajos que se han llevado a cabo, con algunas raras excepciones, no abordan el problema de los bienes comunes relativos a las asociaciones y las relaciones intermedias entre el Estado-nación y el individuo o la familia nuclear. No obstante, esa zona intermedia es precisamente la que hace falta comprender, puesto que en las relaciones que incorporan tanto el reconocimiento de la independencia de los razonadores prácticos como la conciencia de la dependencia humana, donde la justa generosidad es una virtud fundamental, las acciones presuponen, explícita o más a menudo implícitamente, la existencia de un bien común propio de un tipo de asociación que no puede existir bajo la forma del Estado moderno ni la de la familia de hoy en día.

¿Por qué ni el Estado moderno ni la familia de hoy en día pueden dar cabida al tipo de asociación comunitaria en el que puede alcanzarse ese bien común? Analicémoslos por separado. El Estado nación moderno se rige por una serie de acuerdos entre una diversidad de intereses económicos y sociales que se hallan más o menos en conflicto unos con otros. El peso de cada uno de esos intereses varía según su poder de negociación político y económico y según la capacidad que tengan para garantizar que sean atendidas, en las mesas de negociación correspondientes, las opiniones de quienes les defienden. El dinero determina de manera fundamental el poder de negociación y la capacidad para negociar, sobre todo el dinero invertido en los recursos necesarios para adquirir poder político: recursos electorales, de comunicación y las relaciones con las grandes empresas. Esta utilización del dinero proporciona diversos grados y tipos de influencia política a los diferentes intereses. El resultado es que la mayoría de los individuos comparte, aunque en diferente medida, bienes públicos como la garantía de un mínimo orden, pero la distribución de bienes por parte del gobierno no refleja de ninguna manera una opinión general, alcanzada por medio de la deliberación en común regida por normas de indagación racional.

De hecho, el tamaño de los estados modernos hace que eso sea imposible, lo que no quiere decir que las relaciones con el Estado-nación, o más bien con los diversos órganos gubernamentales que lo componen, carezcan de importancia para quienes ponen en práctica la política de las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Ya sólo por los recursos ingentes que maneja o por las facultades legales coercitivas de que dispone y las amenazas que lleva consigo su benevolencia torpe y distorsionada, nadie puede evitar que su relación con el Estado tenga una importancia considerable. Toda relación racional de los gobernados con el gobierno de un Estado-nación requiere que los individuos y los grupos sopesen cualquier posible beneficio contra el costo de al menos en aquellos aspectos en que el Estado aparece como una enorme empresa de servicios públicos.

El Estado moderno también se presenta a sí mismo como el guardián de los valores y de vez en cuando apela a la necesidad de dar la vida por él, tal como lo hace todo gobierno que afirma su legítima soberanía política y legal sobre sus súbditos. Ningún Estado puede justificar esa afirmación a menos que sea capaz de proporcionar a sus súbditos una mínima seguridad frente a una agresión externa y la delincuencia interna; y para eso requiere que haya agentes de policía, bomberos y soldados dispuestos a dar su vida en el cumplimiento del deber cuando sea necesario (y con frecuencia lo es). La seguridad pública es un bien al que se sirve con una devoción sin duda admirable y es un bien sin el cual nadie en ninguna comunidad podría conseguir bienes comunes; sin embargo, su importancia no debe ocultar el hecho de que los bienes públicos del Estado-nación moderno no son los bienes comunes de una auténtica comunidad nacional: cuando el Estado-nación se disfraza como el guardián de un bien común de esa naturaleza, lo más probable es que el resultado sea absurdo o desastroso, o las dos cosas a la vez. La contraparte de ese Estado-nación concebido erróneamente como una comunidad es la concepción igualmente errónea de que sus ciudadanos constituyen un *Volk*, una colectividad cuyos vínculos han de extenderse al cuerpo entero de ciudadanos y aun así

deben ser tan vinculantes como los lazos de parentesco y vecindad. Una colectividad de esta naturaleza no puede existir en el Estado-nación moderno y fingir que existe es siempre un disfraz ideológico para ocultar realidades siniestras. Por lo tanto, es posible concluir que los bienes públicos que proporciona el Estado-nación, que son necesarios e importantes, no deben confundirse con el bien común para el que se requiere una identificación comunitaria según las virtudes del reconocimiento de la dependencia, y que en la medida en que el Estado-nación se presente como el proveedor de algo que efectivamente es, en este sentido más fuerte, un bien común, su retórica no ofrece más que ficciones sin duda peligrosas.

La práctica de las virtudes del reconocimiento de la dependencia y las virtudes de la independencia requiere una clase muy distinta de búsqueda compartida del bien común. Ahí donde las virtudes del reconocimiento de la dependencia se pongan en práctica deberá haber una idea común sobre la asignación de las responsabilidades respecto a las personas dependientes y sobre los criterios a partir de los cuales se mida el éxito o fracaso en el desempeño de esas responsabilidades. Por otra parte, ahí donde se pongan en práctica las virtudes del razonamiento práctico independiente, esa idea común habrá de surgir de la deliberación entre todos, de modo que el acuerdo sobre las responsabilidades esté justificado racionalmente de manera ostensible. De ahí que quienes pongan en práctica los dos conjuntos de virtudes tengan una doble actitud con respecto al Estado-nación. Por un lado, reconocerán que es una presencia ineludible en el horizonte de la modernidad y no despreciarán los recursos que ofrece; en ocasiones, sólo el Estado puede proporcionar los medios para eliminar los obstáculos que impiden alcanzar objetivos humanitarios (por ejemplo, toda la sociedad norteamericana tiene razones para estar agradecida con quienes garantizaron la aprobación de la Ley de Americanos con Discapacidad y con quienes la han puesto en práctica de manera constructiva y creativa). Pero también tendrán que reconocer, por otro lado, que el Estado moderno no es capaz de ofrecer un marco político moldeado por la justa generosidad que es nece-

saria para alcanzar los bienes comunes de las redes de reciprocidad.

Si el Estado-nación no puede ofrecer una forma de asociación orientada hacia el bien común del que hablamos, ¿qué sucede con la familia? En el mejor de los casos, la familia es una forma de asociación en donde primero se crían los hijos, se educan y se les inicia en las actividades del mundo adulto, para lo cual el comportamiento de sus padres les proporciona tanto recursos como modelos. De ahí se deriva que la calidad de la vida dentro de una familia depende en mucho de la calidad de las relaciones de sus miembros con respecto a otras instituciones y asociaciones: el lugar de trabajo, la escuela, la parroquia, el club deportivo, el sindicato, las clases para la educación de adultos y otros semejantes. Los bienes propios de la vida familiar pueden lograrse sólo en la medida en que los hijos aprenden a reconocer como propios los bienes inherentes a las prácticas de esas asociaciones e instituciones, y los padres y los demás miembros adultos de la familia hacen lo mismo. La familia sólo florece cuando el entorno social también florece; y dado que los entornos sociales de las familias varían mucho, también varían los modos de florecimiento de las familias. No todas las familias felices son iguales y sólo un gran novelista pudo habernos convencido de lo contrario. Lo mismo sucede cuando se trata de la fortaleza y los logros de la familia que cuando se trata de sus debilidades y fracasos: éstos también son inseparables de los rasgos del entorno social. (Con ello no quiero decir que las familias no puedan a veces florecer en condiciones sumamente desfavorables, porque de hecho sucede. Pero esos casos se deben siempre a que los miembros de la familia, y sobre todo los padres, han sabido construir una serie de oportunidades y prácticas que sustituyen a las que existirían en un entorno social más favorable. Por ejemplo, una familia puede vivir bien en condiciones de aislamiento extremo, acaso a cien kilómetros de sus vecinos más próximos, si las actividades del lugar de trabajo, de la escuela, de la iglesia y el juego son parte de las actividades domésticas; un hogar así se habrá transformado, de este modo,

en un microcosmos comunitario y no será sólo una familia. No obstante, es evidente que sólo puede ser un caso excepcional.)

En términos generales es posible sostener que los bienes de la vida familiar se alcanzan en los bienes de la comunidad y junto con éstos. En general, el bien común de una familia sólo puede alcanzarse en el proceso de conseguir los bienes comunes de la comunidad a la que pertenece. La familia no es autosuficiente, y por esa razón no puede alcanzarse dentro de ella la clase de reconocimiento del bien común que requieren las virtudes del reconocimiento de la dependencia, al menos en la medida en que se conciba la familia como una unidad social diferenciada y separada. De cualquier manera, no cabe duda de que la familia es un elemento fundamental e indispensable de la comunidad y muchos aspectos de la vida familiar exigen el ejercicio de las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Como ya he planteado antes, tanto las relaciones de los padres con sus hijos pequeños como la de los adultos con sus padres ancianos son casos típicos de relaciones que sólo pueden sustentarse en esas virtudes; y lo mismo sucede con la relación entre los miembros capaces e independientes de una familia y cualquier otro de sus miembros que sufra una discapacidad temporal o permanente y sea por eso en parte o totalmente dependiente.

Ni el Estado ni la familia son asociaciones cuyo bien común pueda conseguirse y sostenerse en el tiempo por las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Ese lugar lo debe ocupar una comunidad más o menos pequeña, en cuyo seno haya espacio para las actividades de las familias y del trabajo, escuelas, consultorios médicos, congregaciones religiosas, clubes de discusión y clubes de juegos y deportes. En una comunidad de este tipo, ¿qué lugar pueden ocupar quienes sufren una discapacidad temporal o permanente? ¿Qué tipo de reconocimiento hace falta para que se mantenga el respeto hacia ellos y hacia quienes no padecen discapacidad alguna, así como su respeto por sí mismos? Deberá fundarse en la consideración hacia cada individuo, cualquiera que sea su discapacidad, de la que ya he ha-

blado anteriormente; pero a esa consideración tendría que añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno, y que pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera. Ese respeto no depende de que los demás consideren valioso lo que uno ha conseguido; incluso cuando uno está discapacitado de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento y debe a los demás ese mismo cuidado, sin el cual nadie podría aprender lo que los demás tienen que enseñarle.

Al hablar de aprender acerca del bien común me estoy refiriendo al igual que antes, a la adquisición de un conocimiento práctico; no al dominio de un determinado conjunto de fórmulas teóricas, sino a la capacidad para orientarse hacia ese bien, incorporada en la práctica cotidiana. Ya he insistido en que se aprende cuál es el bien común y cuáles son los bienes individuales, no por medio de la reflexión teórica, sino en actividades cotidianas compartidas y en la evaluación de las alternativas que imponen esas actividades. Asimismo he insistido en que se puede no llegar a aprender lo que haría falta aprender por diferentes razones, de las que he enumerado tres: la incapacidad para separarse de los deseos y distanciarse de ellos para juzgarlos, la falta de un adecuado conocimiento de sí mismo y la incapacidad para reconocer la naturaleza de la dependencia que se tiene respecto a otras personas. Veamos un ejemplo de lo que es posible aprender y en ocasiones sólo puede aprenderse en las relaciones con los discapacitados, que puede ayudarnos a descubrir en nosotros mismos cualquiera de esas tres fuentes de error, cuya consecuencia es una serie de juicios prácticos falsos y engañosos.

Pensemos en esa clase de discapacidad que consiste en que alguna parte del cuerpo esté horriblemente desfigurada: acaso un rostro hinchado, inflamado, lleno de cicatrices y supurante, que produzca un aspecto horroroso y repugnante, cuya imagen sea efectivamente un obstáculo para dirigirse al otro como ser humano. Quizá sea más fácil la tarea de los enfermeros o médicos, que tienen la obligación de entender el aspecto del sufriente como un conjunto de síntomas de un estado subyacente, pero los demás han de encontrar alguna forma de evitar tanto el error de fingir que el otro no tiene un aspecto horrible, como el de prestar tanta atención a su aspecto que no puedan relacionarse racionalmente con él. Enfrentarnos a este tipo de dificultades puede ayudarnos a comprender el valor que asignamos a una apariencia agradable, tanto en los demás como en nosotros mismos, y a comprender también los errores que esos juicios de valor conllevan.

Los estudios de psicología social confirman lo que indica el sentido común: una gran parte de los seres humanos está excesivamente influida por el aspecto del rostro y por la apariencia en general.[2] En términos generales, con mucha frecuencia sucede que el peso que se le da a un determinado razonamiento depende en buena medida de la persona que lo haya manifestado, de su tono de voz y su expresión facial. Por lo tanto, es necesario aprender a evaluar las cualidades personales y los razonamientos, disociando la evaluación del aspecto físico y de la presentación, porque al hacerlo es posible descubrir algo que hasta entonces no sospechábamos: que no hemos sido capaces de distanciarnos de nuestros sentimientos de desagrado, repugnancia y hasta horror ante la visión de la apariencia de ciertos rostros y que, por lo tanto, no hemos podido juzgar críticamente esos sentimientos; podemos descubrir que no tenemos un adecuado conocimiento de nosotros mismos, porque no podemos saber en qué medida nuestros juicios son influidos por esos sentimientos, que son irrelevantes, y también podemos descubrir que, al reaccionar así ante quienes ofrecen esa apariencia, hemos dado por supuesto que al menos de *ellos* no tenemos nada que apren-

2. Véanse, por ejemplo, K. Dion, D. Berscheid y E. Walster «What is Beautiful Is Good», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 24, 1972; S. E. Asch expuso en «Forming Expressions of Personality», en *Journal of Social Psychology*, 41, 1946, que el 77% de sus sujetos inferían a partir de la descripción de alguien como inteligente, habilidoso, trabajador, cálido, decidido, práctico y precavido que ese individuo también sería atractivo físicamente. El *The Times* de Londres dio a conocer el 26 de mayo de 1988 las conclusiones de una encuesta nacional en Gran Bretaña según la cual una persona de cada tres piensa que las personas en silla de ruedas son menos inteligentes.

der. Es decir: el encuentro con las personas discapacitadas nos permite descubrir fuentes de errores en nuestro razonamiento práctico que desconocíamos hasta ese momento. Ahora bien: en la medida en que dichos errores derivan de las normas imperantes en el entorno social, para liberarse de ellos en el razonamiento deliberativo, será necesario transformar ese entorno a la vez que uno mismo.

Si alguien es incapaz de liberarse de esas fuentes de error, seguirá sin poder ver con claridad hacia qué aspectos y características de sí mismo y de los demás debería ser receptivo en diferentes contextos, y seguirá viviendo una vida distorsionada. Es importante observar que ello no significa que no se deba distinguir entre lo que es de apariencia agradable y lo que es desagradable, y entre lo desagradable y lo que es horroroso, o que ya no se reconozca que tener una apariencia atractiva y una actitud encantadora son cosas buenas. El problema consiste en equivocarse con respecto a la naturaleza y los límites de ese bien, dejarse seducir por su atractivo y subestimar otras cualidades y argumentos porque proceden de una persona desfigurada y discapacitada.

Lo mismo que impide que uno se percate de las deficiencias de su conocimiento de sí mismo también impide ver las cualidades de otras personas. Quienes están cautivados por la apariencia y la presentación no suelen ser capaces de identificar, no digamos ya entender, el ejemplo de coraje y fortaleza de espíritu que puede haber en sobreponerse a la aflicción producida por el hecho de tener un rostro desfigurado y estar discapacitado; y eso supone no poder entender tampoco la importancia que tienen algunas virtudes del reconocimiento de la dependencia. Alguien que no identifique ni entienda esas virtudes tampoco sabrá, probablemente, cómo ejercitarlas cuando llegue a padecer bien una discapacidad que lo desfigure o bien cualquier otra discapacidad (como aquellas que son propias del envejecimiento, por ejemplo) que requieren los recursos que proporcionan esas virtudes.

Se podría alegar, ante lo dicho hasta ahora, que el argumento es relativamente simple y convincente para el ejemplo particular que se ha comentado, pero que sería difícil emplearlo en el caso de formas más extremas de discapacidad y dependencia, en que los discapacitados física y psíquicamente son prácticamente incapaces, o incapaces en absoluto, de reacción alguna ante los demás; seres humanos que ya no llegan a la condición de personas en la definición de Locke, seres humanos cuya potencialidad para una respuesta racional o afectiva ha sido permanentemente frustrada. Podría argumentarse que estas personas sólo pueden ser, como mucho, objetos pasivos de una benevolencia encaminada a limitar su sufrimiento, seres cuya existencia sólo puede ser costosa para los demás, pero que en ningún momento aporta beneficio alguno. ¿Cómo sería posible, entonces, que *ellos* se transformasen en maestros de los demás? Existe la idea, ampliamente aceptada, de que el cuidado y la entrega a quienes no pueden devolver voluntariamente lo que reciben no es más que un costo y una carga; es decir, es posible tener una actitud benevolente hacia ellos, pero es una relación que sólo puede ser de una única dirección. Es un error, porque esas personas permiten aprender algo esencial: el significado de estar al cuidado de otra persona, y ser responsables de su bienestar. Todos hemos estado, de bebés, confiados completamente al cuidado de otro, que era responsable de nuestro bienestar; al aprender lo que significa cuidar a alguien, podemos entender cabalmente lo que debemos a quienes una vez nos cuidaron. Una relación de esta naturaleza tiene dos aspectos: uno implica el sustento vital y los cuidados para mitigar el dolor físico y, en ocasiones, psicológico, la tarea inmensa y agotadora de ocuparse del orinal de la cama, de los vómitos y el cambio de sábanas, de lidiar con el resentimiento, las rabietas o las divagaciones incoherentes, de dar las medicinas y hacer curaciones; el segundo se refiere a la función de representación de los discapacitados que no pueden hablar por sí mismos. La función de representación consiste en hablar en nombre de las personas discapacitadas tanto de dentro como de fuera de la comunidad, justo en el sentido en que esa persona hablaría por sí misma si fuese capaz de hacerlo. El individuo totalmente discapacitado necesita a alguien que hable en su nombre como si

fuese, por decirlo así, un segundo yo. Puesto que todo ser humano se halla potencialmente expuesto a sufrir una discapacidad extrema, es posible que tarde o temprano necesite a alguien que sea un segundo yo y que hable en su nombre. No obstante, nadie es capaz de hablar adecuadamente en nombre de otra persona si no le ha conocido previamente; el representante de una persona discapacitada deberá saber al menos lo que ésta consideraba, en el pasado y en situaciones distintas, que era bueno para ella, así como los razonamientos con los que sustentaba sus juicios. Sólo con ese conocimiento se podrá hablar en nombre de otro, tal como el otro lo hubiese hecho, por eso la relación entre el individuo completamente discapacitado, incapaz de hablar por sí mismo, y quien le represente tendrá que estar fundada, en general, en una relación de amistad previamente existente.

Hay que observar que esta relación entre individuos gravemente discapacitados, incapaces de hablar por sí mismos, y quienes hablan por ellos es en ciertos aspectos una relación muy distinta de la que existe entre los padres y sus hijos pequeños. Quizás exista en algunos casos el mismo grado de dependencia y la misma obligación de identificar e intentar conseguir el bien de aquel a quien se debe cuidar; pero sería equívoco que un padre se preguntara cómo evaluaría su hijo pequeño lo que es bueno para él en una u otra situación, puesto que la opinión del niño sobre lo bueno para él dependerá de una manera fundamental de la educación que haya recibido de sus padres. Los padres deben hacer, primero, sus propios juicios sobre lo que es bueno para el niño. Por supuesto, puede suceder que alguien tenga a su cargo el cuidado de una persona discapacitada, que yace en un prolongado estado de coma, y cuyas opiniones previas le sean del todo desconocidas; en ese caso, como sucede con los bebés, no tendrá otra opción, sino formarse su propio juicio sobre lo que es bueno para el otro. En situaciones menos extremas, no es ése el caso, y es necesario mantener el propósito de que cada individuo participe, en la medida que sea posible, en las deliberaciones de la comunidad con su propia voz, como un razonador práctico independiente.

En el plano de la práctica, el razonamiento político no es un tipo de razonamiento especial, distinto del razonamiento práctico ordinario. No es posible llegar a ser un auténtico razonador práctico sin ser también en cierta medida un razonador político, por dos razones. Primero, porque los participantes en redes de reciprocidad sólo pueden identificar sus bienes individuales a la vez que identifican los bienes comunes, y sólo es posible identificar los bienes comunes contribuyendo a la deliberación conjunta y aprendiendo en ésta de aquellas otras personas con quienes se tiene esos bienes en común; por esa razón, es indispensable la capacidad para razonar de manera práctica sobre el bien común y razonar de manera conjunta sobre el bien común es razonar políticamente.

En segundo lugar, muchos de los bienes individuales y comunes son bienes compartidos, de tal manera que la decisión sobre la importancia que deben tener en la vida de un individuo determinados bienes no puede ser ni es independiente de las decisiones que se tomen sobre la importancia que esos bienes tienen para la vida de la comunidad. Un individuo no logrará que el arte dramático tenga un espacio en su vida, ni grande ni pequeño, bien sea como actor aficionado o profesional, director o tramoyista, como miembro de la orquesta o espectador, si la comunidad en la que vive no concede algún tipo de prioridad en la asignación de los recursos comunitarios a los bienes del teatro. La diversidad de posibilidades abiertas para la vida de cualquiera está determinada por las decisiones políticas acerca de lo que es prioritario para una comunidad, y si alguien es excluido, por voluntad propia o por obra de los demás, de la posibilidad de participar en la toma de decisiones políticas, se reduce el alcance y la eficacia de su capacidad individual para tomar decisiones.

Esto indica que urge complementar, para que no conduzca a error, la explicación ofrecida hasta ahora sobre los requisitos previos de una comunidad política cuyo bien común pueda ser el de las redes sociales de reciprocidad. He preguntado por el tipo de consideración que deberían tener los individuos entre sí, estén discapacitados o no, para satisfacer las exigencias de

virtudes como la justa generosidad, como si fuese posible responder primero a esa pregunta y sólo después indagar, como un asunto secundario, acerca de las estructuras políticas que pueden dar expresión a tales actitudes de consideración; no obstante, a partir de lo dicho hasta ahora parece evidente que hace falta entender esas actitudes, desde un inicio, como actitudes políticas. Tratar a otra persona como alguien que merece consideración debido a que, de una u otra manera, contribuye a la educación común para llegar a ser individuos racionales que dan y reciben supone otorgarle un reconocimiento político: significa tratarle como a alguien a quien sería erróneo desestimar o excluir de la deliberación política.

La noción del razonamiento político como un aspecto del razonamiento práctico cotidiano tiene como contraparte una noción de la actividad política como un aspecto de la actividad cotidiana de todo adulto que sea capaz de participar en ella. Ello contrasta fuertemente con la concepción de la actividad política propia del Estado moderno, según la cual existe una exigua minoría de la población que hace de la política su ocupación y preocupación activas, políticos profesionales y semiprofesionales, y una inmensa mayoría pasiva que sólo debe movilizarse en momentos determinados, como en las elecciones o en situación de crisis nacional. Existen enormes diferencias entre las elites políticas, por un lado, y la gran mayoría de la población, por el otro: por ejemplo, en la cantidad de información que cada grupo requiere y recibe. Un electorado moderno puede operar como lo hace porque dispone tan sólo de explicaciones sumamente simples y pobres de los asuntos, a la vez que las elites se dirigen a los electores de un modo que deliberadamente revela tanto como oculta.

La política de los estados modernos no tiene esos rasgos por accidente, como tampoco es casual la influencia del dinero en el proceso de toma de decisiones. Las luchas revolucionarias del pasado para derribar los obstáculos que impedían alcanzar la ciudadanía (la abolición de la esclavitud, la ampliación del sufragio, especialmente para las mujeres, el establecimiento de mecanismos de defensa de los movimientos laborales contra la

explotación del capitalismo) implicaban un tipo de participación política y un grado de participación política tan ajenos a las formas democráticas de la política contemporánea como a las formas no democráticas. Ya he subrayado que eso no significa que en el Estado actual la política carezca de importancia. Las comunidades tienen numerosas necesidades fundamentales que sólo es posible cubrir utilizando los recursos del Estado y con la intervención de las agencias gubernamentales, pero la calidad de las prácticas políticas comunitarias es fundamental para definir correctamente esas necesidades y para procurar que sean satisfechas.

Por lo tanto, es un error, el error comunitarista, buscar infundir a la política del Estado los valores y mecanismos de participación propios de las pequeñas comunidades. Un error aún mayor es suponer que exista algo bueno en las comunidades como tales. El tamaño relativamente pequeño de las comunidades, así como los encuentros y conversaciones que en ellas se producen cara a cara, son elementos necesarios para el logro compartido de los bienes comunes de quienes participan en la deliberación racional necesaria para mantener las redes de reciprocidad; pero cuando faltan las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común, las comunidades son siempre propensas a corromperse por la estrechez de miras, la complacencia, el prejuicio contra los extraños y por una diversidad de otras deformaciones, incluyendo las que se derivan del culto a la comunidad.

El enfoque histórico y sociológico contribuye a esclarecer mucho, en este punto, los debates de la filosofía moral y política. Es necesario realizar un estudio comparativo con ejemplos de diferentes tipos de comunidades, que las muestren en sus mejores y en sus peores posibilidades, pero sobre todo con ejemplos de comunidades que se hayan visto enfrentadas a varias opciones alternativas y que, en algunas ocasiones, hayan derivado hacia formas mejores y en otras hacia formas peores. Resultaría muy provechoso el estudio de la historia de algunas comunidades de pescadores en Nueva Inglaterra durante los últimos ciento cincuenta años, para analizar las diferentes ma-

neras en que sus virtudes les han permitido enfrentarse, en momentos distintos, a las tensiones de la adversidad y a las tensiones de la prosperidad. Sería igualmente instructivo el análisis de la historia de las comunidades mineras de Gales, de una vida moldeada por la ética del trabajo en la mina, por la pasión por los bienes del canto coral y del rugby, y por las virtudes de la lucha sindical contra los propietarios de las minas primero y contra el Estado después. Los ejemplos podrían ser innumerables: cooperativas agrícolas en Donegal, los pueblos mayas de México y Guatemala, y ciertas ciudades-Estado de un pasado más remoto.

Estos estudios comparados podrían mostrar tanto las distintas formas sociales en las que pueden institucionalizarse las redes de reciprocidad y las varias maneras en que dichas redes pueden mantenerse y reforzarse, o bien debilitarse y destruirse. Condiciones distintas plantean amenazas distintas que exigen a su vez diferentes respuestas; no obstante, las tareas que han de emprenderse para hacer frente a esas amenazas tienen mucho en común. Es el caso, por ejemplo, de las tareas orientadas a proporcionar a una comunidad pequeña seguridad con respecto a la delincuencia interna o la agresión externa, que nunca es del todo seguro delegar por completo en los organismos del Estado (ocasionalmente, será necesario incluso protegerse del peligro que representan esos organismos). La comunidad pide a quienes realizan dichas tareas en su nombre que, en caso de necesidad, estén dispuestos a poner en riesgo su vida; pero esta petición sólo puede justificarse si quienes aceptan ese riesgo cuentan con la seguridad de que se les vaya a proporcionar la atención necesaria en caso de quedar discapacitados, o que se vaya a velar por quienes dependen de ellos, si fallecieran. La defensa de una comunidad cuyas estructuras se rigen por normas de reciprocidad relativamente ajenas al cálculo, si está bien pensada, estará estructurada del mismo modo. No obstante, las formas que adopten esas estructuras variarán de acuerdo con la cultura y la historia de la comunidad.

El análisis comparado de las diversas características de las comunidades que incorporan redes de reciprocidad puede ayudarnos a identificar mejor relaciones de reciprocidad que ya existen en las comunidades que habitamos y ayudarnos también a descubrir la existencia de un reconocimiento compartido del bien común, acaso mayor de lo que hubiésemos creído. Es necesario tener en cuenta tres cosas acerca de esas comunidades. Primero, incluso en el mejor de los casos, el ejercicio colectivo de la racionalidad deliberativa es siempre imperfecto y no debe ponerse tanta atención a los errores cometidos y a las limitaciones de su ejercicio, en un momento dado, sino a la capacidad de corregir esos errores y superar esas limitaciones a lo largo del tiempo y a pesar de los conflictos. El ejercicio de las relaciones prácticas en las comunidades es siempre producto de una historia, y lo que importa es la dirección de esa historia.

En segundo lugar, cuando esas comunidades están en su mejor momento o avanzan en la dirección correcta, su política no es una política de intereses en conflicto, como sí lo es la política en el Estado moderno. La pregunta política fundamental es qué recursos necesitan cada individuo y cada grupo para poder contribuir al bien común, puesto que, en una comunidad bien ordenada, está en el interés de todos que cada cual sea capaz de hacer su propia contribución. Por supuesto, dado que las comunidades son siempre hasta cierto punto imperfectas, tenderán a aflorar los intereses en conflicto, y por eso es importante que las comunidades, en la medida en que sea posible, estén estructuradas para evitar que ello suceda. Desde el punto de vista económico, lo que importa es que no sean muy grandes las desigualdades de ingreso o riqueza, porque la desigualdad en sí misma tiende a producir conflictos de intereses y hace difícil que los individuos entiendan sus relaciones sociales en términos de un bien común.

Desde luego, éste no es más que un ejemplo para mostrar de qué manera las consideraciones económicas deben subordinarse a las consideraciones sociales y morales, si se quiere que la comunidad sobreviva, no digamos ya que prospere, como red de reciprocidad. Quizá deba haber una limitación voluntaria de la movilidad laboral, con el fin de proteger la continuidad y la estabilidad de las familias y de otras instituciones; tendrá que haber

una inversión especial, acaso desproporcionada desde un punto de vista puramente económico, en la educación de niños que no son productivos económicamente. En la medida en que sea posible, todos los miembros de la comunidad tendrán que turnarse para llevar a cabo los trabajos más tediosos y arriesgados, de manera que se evite otra forma de desigualdad social que perturbe el orden. No hay duda de que estas normas son más bien propias de Utopía y muy poco frecuentes fuera de ella, y que cuando se intenta ponerlas en práctica, como ya he dicho, suele hacerse de manera bastante imperfecta. Pero procurar vivir con las normas propias de Utopía no es utópico, aunque sí supone rechazar los objetivos económicos del capitalismo avanzado. Las formas institucionales por medio de las cuales puede materializarse una vida así, aunque adopten fórmulas económicas diversas, tienen los siguientes rasgos en común: no promueven el crecimiento económico y requieren un aislamiento considerable y protección contra las fuerzas generadas por los mercados externos. Lo que es más importante aún, una sociedad de esas características sería hostil hacia la sociedad de consumo y entraría en conflicto con sus objetivos. Esto último nos permite reparar en el hecho de que esas normas utópicas son efectivamente aceptadas, en alguna medida, en diferentes ámbitos: trabajo, escuelas, parroquias, donde se produce, de manera recurrente, una resistencia a los objetivos y normas de la sociedad de consumo; y esa resistencia se halla con más frecuencia en grupos que tienen relaciones sociales de reciprocidad.

En tercer lugar, una de las señas distintivas de comunidades así estructuradas es la importancia que se otorga a las necesidades de los niños y las personas discapacitadas, lo que se refiere en parte a la asignación de los cuidados y de otros recursos. Los niños nunca son capaces de formar un grupo de interés en el sentido moderno de la palabra y lo que ellos requieren raras veces pueden suministrarlo adecuadamente sus propias familias por sí solas; por lo tanto, sólo están bien cuidados cuando la atención que reciben, aunque se halle inevitablemente constreñida por los límites que imponen los recursos de que dispone la comunidad, no está limitada por ningún cálculo de lo que

podrán aportar a cambio algún día esos niños. Lo mismo que sucede con el cuidado de los niños, sucede con la atención que necesitan los ancianos y las personas discapacitadas psíquica o físicamente. No sólo importa que en una comunidad de este tipo los niños y los discapacitados reciban la atención y el cuidado necesarios, sino también que quienes ya no son niños reconozcan en los niños lo que una vez fueron, que quienes no padecen aún ninguna disminución de sus capacidades por razón de su edad reconozcan en los ancianos lo que ellos serán en el futuro, y que quienes no están enfermos ni padecen ninguna lesión reconozcan en los enfermos y en quienes sí sufren una lesión lo que ellos mismos han sido a menudo y lo que serán y siempre podrían ser. Asimismo es importante que el reconocimiento de estos hechos no sea fuente de temor, puesto que permiten tomar la conciencia debida de las necesidades comunes y los bienes comunes que se generan por redes de reciprocidad y las virtudes, tanto la virtud de la independencia como la del reconocimiento de la dependencia. No obstante, sólo es posible adquirir conciencia de ello mediante esas mismas virtudes.

12

REPRESENTANTES, AMIGOS, VERACIDAD

Sin duda, la explicación ofrecida hasta el momento sobre la política dentro de las comunidades de reciprocidad es excesivamente sumaria y escueta, pero quizá sea suficiente para sentar las bases para una discusión más extensa del papel fundamental que tiene en ellas quien actúa en representación de las personas completamente discapacitadas, de aquellos individuos que sólo podrán hacerse oír en las deliberaciones de la comunidad si alguien habla por ellos. Ya he señalado que, en general, sólo es posible hablar en nombre de quienes sufren una discapacidad absoluta de manera temporal o permanente, y que por tanto no pueden hablar por sí mismos, si existe una amistad previa. ¿Qué clase de amistad sería la adecuada? ¿Cómo puede aprender una persona amiga a hablar en nombre de otra? En términos generales, aunque la respuesta parezca sorprendente, se puede decir que uno aprende a hablar en nombre de otro a la vez que aprende a hablar por sí mismo, algo que es más complejo y difícil de lo que se suele suponer.

Como ya he señalado anteriormente, aprender a hablar por uno mismo, como razonador práctico independiente, obliga a enfrentar distintos obstáculos. La incapacidad para reeducar el deseo infantil de agradar a los demás puede tener como consecuencia que uno se convierta en un individuo de opiniones in-

definidamente flexibles, guiadas por una presión que las obliga a ajustarse a las opiniones de cierto tipo de personas; no se trata de que uno no sea capaz de ofrecer razones, incluso razones alambicadas, para sostener una determinada opinión, sino de que eso que se presenta como una buena razón está determinada por la necesidad inconsciente de aprobación. Igualmente puede suceder que, debido a un rechazo infantil de la necesidad de agradar a los demás, se actúe de acuerdo con una necesidad, igualmente inconsciente, de ser percibido como alguien que no se adapta a las opiniones de otros, una necesidad que se expresa en la búsqueda incesante de desacuerdo. En ambos casos, uno no es una voz sino un eco: aún debe aprender a usar su propia voz, a expresar su propia opinión. También puede suceder que, incluso quienes logran hablar con voz propia distorsionen su razonamiento, debido a una atención inconscientemente selectiva hacia ciertas características del entorno social en detrimento de otras. Toda atención es selectiva, pero si la atención de alguien resulta ser deliberada e intencionalmente selectiva y ello le conduce a no tomar en cuenta aspectos significativos del entorno que debería considerar, su razonamiento práctico puede verse privado de premisas importantes. O bien, una vez más, puede suceder que alguien exprese las razones que tiene para actuar, las que de acuerdo con su opinión y la de los demás son sus razones, y esa declaración misma esté ocultando, en realidad, una esperanza o un temor que motiva la acción. Lo que hay que preguntar es cómo es posible superar esos obstáculos y adquirir, de ese modo, las virtudes morales e intelectuales necesarias.

El ser humano aprende a examinarse a sí mismo cuando es examinado por los demás y aprende a entenderse a sí mismo cuando tratan de entenderlo los demás sometiendo a discusión su razonamiento y pidiéndole explicaciones sobre su conducta. Esto suele suceder en situaciones en que no está claro lo que alguien realmente trata de hacer o no está claro por qué considera razonable hacerlo, o ambas cosas a la vez; por eso los demás le piden que haga inteligibles sus acciones, con el fin de saber cómo responder a ellas. A veces, al intentar hacerse inteligible

para los demás, uno descubre que también le hace falta hacerse inteligible para sí mismo. Pero se trata aquí de una clase particular de inteligibilidad.

El comportamiento que obedece a las exigencias características de los roles sociales se hace inteligible referido a los roles mismos: las acciones son realizadas por individuos, pero la mayoría de ellas se extienden como acciones que corresponden a *cualquiera* que desempeñe ese rol y, por lo tanto, no han de hacerse inteligibles por referencia a las características de uno u otro individuos. El individuo que desempeña el rol de cobrador de billetes, vendedor o guardián de una prisión es sustituible en esencia y no se reacciona ante el individuo sino ante el rol que ocupa, a menos que el individuo se salga del guión y actúe de alguna forma sorprendente y perturbadora, que obligue a reaccionar frente a ese individuo concreto. De una cultura a otra varía la medida en que la vida social está regida por personificación de funciones y roles, pero cuanto más suceda así es más probable que se atribuya importancia a la manera de desempeñar las funciones que los individuos personifican, de modo que la individualidad se exprese a través de los roles y no separándose de la conducta que perciben; en cualquier caso, hace falta distinguir entre lo que el individuo aporta a los diversos roles que desempeña y lo que puede extraer de ellos, y lo que son los roles en sí mismos. Cada individuo tiene una historia que es específicamente suya, y pedir a un individuo que se haga inteligible, como paso previo quizá para la justificación de sus acciones, significa pedirle que cuente todo lo que haga falta de esa historia (la gran mayoría de las veces una pequeña parte de ella, pero en ocasiones mucho más).

Cuando se conoce bien a otra persona, cuando se ha conocido a un individuo en el desempeño de distintas funciones en diferentes momentos de su vida, generalmente no hace falta pedirle una explicación semejante sobre su comportamiento: uno es capaz de figurársela, pero a veces incluso la gente a quien se conoce bien resulta desconcertante. Para que un individuo pueda justificar sus acciones ante otros, hace falta que ofrezca al menos una explicación parcial de su manera de juzgar, como

UNIVERSIDAD PEDAGOGICA NACIONAL
BIBLIOTECA

razonador práctico, tanto lo que considera que es su propio bien como el bien común, para llegar a los juicios que moldean y orientan sus acciones en ese momento. Quizá las preguntas con las que los demás pidan una explicación del comportamiento no mencionen explícitamente ninguno de estos bienes. A menudo son del tipo: «¿Qué crees que estabas haciendo al hacer *eso*?» o «¿Cómo puedes haber pensado que era correcto (o tolerable o perdonable) tratarnos *así*?». Pero siempre pueden parafrasearse en preguntas como: «¿Qué bien creías que buscabas al hacer *eso*?» o «¿Por qué te has equivocado respecto a tu bien o al nuestro de *esta* manera?». La única respuesta adecuada a estas preguntas será una explicación del bien que se quería obtener que haga que la acción correspondiente no sólo sea inteligible, sino que también esté justificada *o* bien una explicación que revele los errores cometidos por el agente y le aporte, por esa vía, razones para actuar en el futuro de manera diferente.

Para tomar parte en este diálogo de preguntas y respuestas, mediante el que uno se responsabiliza ante los demás y se trata como responsable ante ellos, es necesario ser capaz de interiorizar el punto de vista del otro, de manera que las explicaciones que se ofrezcan respondan efectivamente a las preocupaciones e intereses del otro. Si se logra esa interiorización, se consigue hablar con la voz del otro, y si la conversación se continúa a lo largo del tiempo y se refiere a un conjunto de temas lo bastante amplio, se conseguirá hablar con la voz del otro de manera sistemática, esto es, afirmar, preguntar y aconsejar a la luz de la concepción que el otro tiene de su propio bien individual y del bien común. Es decir: al hacerse efectivamente responsable uno aprende no sólo a hablar al otro, sino a hablar por el otro. En ese momento, dos individuos llegan a ser amigos en el sentido preciso de la palabra, tanto en el hogar como en el lugar de trabajo o en cualquier otra actividad que compartan; aprenden así a desempeñar el papel del representante. Sin duda, en la práctica todos somos, con frecuencia, representantes muy imperfectos de quienes por su discapacidad no pueden hablar por sí mismos. Pero el tipo de carácter que se necesita para ser amigo o actuar como representante, las virtudes que son necesarias para esas relaciones son las mismas virtudes que se requieren en general, aunque algunas, por supuesto, son especialmente importantes para esos propósitos, porque sin ellas no podría haber responsabilidad. ¿Cuáles son estas virtudes?

Lo primero que se debe a los demás, en las explicaciones que se ofrezcan, es una veracidad fundamental, que permita que los demás aprendan de uno y que uno aprenda de ellos. Cuando santo Tomás distingue entre las mentiras que son pecados mortales y las que no lo son, pide que uno se pregunte, con respecto a cualquier mentira, si se refiere a algo «cuyo conocimiento es importante para el bien de alguien».[1] Si efectivamente importa para el bien de otra persona, es un pecado mortal, un acto de injusticia que priva al otro de aquello que se le debe.[2] Pero este deber de justicia con los demás no agota lo que requiere la veracidad para hacerse responsable ante otros. Para explicar de una manera veraz cualquier acción, resulta especialmente importante, para quien habla y para quienes atienden, no exagerar ni minusvalorar el papel que uno ha desempeñado en los hechos que se narran; se deben evitar los dos vicios opuestos de la jactancia y del menosprecio de uno mismo. La jactancia consiste no sólo en exagerar lo que uno ha hecho, sino también en negarse a reconocer hasta qué punto lo que uno haya podido hacer dependió de la contribución de otros. En parte, el menospreciarse también supone reforzar el reconocimiento de otros, no permitir que reconozcan la contribución que uno ha hecho para que ellos alcancen sus logros. Ambos vicios centran la atención en el sujeto y ocultan su relación con los demás. De modo que la veracidad resulta ser una de las virtudes del reconocimiento de la dependencia.

Una primera agresión contra la veracidad consiste, por lo tanto, en impedir injustamente que los demás aprendan lo que necesitan aprender, y una segunda, en ocultar la naturaleza de las relaciones que tiene uno con los demás. Una tercera agre-

1. Santo Tomás, *Summa Theologiae* IIa-IIae 110, 4.
2. *Ibid.*, II a-IIae 109, 3.

sión, a la que llamaré «ironía» de acuerdo con la definición de Richard Rorty, se refiere a la relación que se tiene con el lenguaje compartido en que se habla con los demás y en el que se da cuenta de los actos. Rorty ha denominado «vocabulario final»[3] al «conjunto de palabras» que el ser humano «utiliza para justificar sus acciones, sus creencias y su vida», y ha elogiado a quienes denomina ironistas, que son aquellas personas que mantienen hacia su propio vocabulario final una actitud de «duda radical y permanente», porque son conscientes de que existen otros vocabularios finales alternativos y están convencidos de que no existen criterios racionales a los que apelar para justificar una elección entre vocabularios. Según Rorty, los ironistas «se dan cuenta de que, al describir de nuevo cualquier cosa, es posible hacer que parezca bien o mal» y de ellos dice que «no son del todo capaces de tomarse nunca en serio porque... siempre son conscientes de la contingencia y fragilidad de sus vocabularios finales y, por ende, de su propio yo».[4]

¿Por qué la ironía así definida es una agresión contra la veracidad que exigen las virtudes del reconocimiento de la dependencia? Una primera consideración que hace falta tener en cuenta es que el vocabulario en que el individuo se hace inteligible y logra o no justificar sus acciones, sus creencias y su vida dentro de una red de relaciones de reciprocidad nunca es únicamente suyo; ese vocabulario es siempre de todos, es un conjunto de expresiones compartidas cuyos usos se comparten y que se hallan insertos en una amplia variedad de prácticas comunes de reciprocidad, en una forma de vida común. Cuando se pide a alguien que ofrezca una explicación de sus actos, como razonador práctico, en este lenguaje valorativo compartido, lo que se le está pidiendo es que considere si es cierto o no lo que se dice sobre ella y si está o no justificado a la luz de los criterios compartidos de verdad y justificación. Ciertamente, si dicha persona mintiese, no estaría cumpliendo con lo que se requiere de ella,

3. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pág. 73 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996).

4. *Ibid.*, págs. 73-74.

pero tampoco lo haría si hablara de manera evasiva, si dijera por ejemplo, en un contexto así, que «al describir de nuevo cualquier cosa, es posible hacer que parezca bien o mal»; no estaría cumpliendo con lo que se pide porque en el vocabulario compartido de la vida en común de una sociedad sólo es posible alegar con justicia que la acción debería ser descrita de nuevo si se muestra que se ha descrito mal en algún aspecto importante. Si, por ejemplo, se le reprocha a alguien haber sido descuidado e irresponsable, puesto que tuvo en cuenta únicamente las consecuencias más inmediatas de sus acciones sobre los demás, puede refutar esa acusación demostrando que difícilmente podía haber actuado de manera distinta, dada la información de que disponía, o haciendo ver a los demás que sólo son responsabilidad suya las consecuencias próximas de esas acciones concretas, mientras que las consecuencias ulteriores son responsabilidad de alguna otra persona. Lo que no se puede hacer, salvo que se insista en las evasivas, es mirar o pedir a los demás que miren con un desapego irónico esas acciones que se refieren al desempeño concreto de ciertas responsabilidades.

El desapego irónico supone un distanciamiento del lenguaje común y de los juicios compartidos y, por ende, de las relaciones sociales que presuponen el uso de ese lenguaje en la elaboración de esos juicios. Sin embargo, como ya he señalado previamente, a través de esas relaciones se adquiere y se sustenta no sólo el conocimiento que se tiene de los demás, sino también el conocimiento que uno tiene de sí mismo y que depende del juicio confirmatorio de los demás. De manera que si el desapego irónico de alguien es genuino y no se trata de una simple pose, no sólo pone en duda sus vinculaciones comunitarias sino también el conocimiento que tiene de sí mismo; lo cual significa que necesita encontrar un punto de apoyo fuera de las relaciones y compromisos que le han hecho ser quien es en esos momentos.

Rorty diría que él ha elogiado la actitud irónica con respecto al vocabulario final de uno mismo, pero no una actitud irónica con los compromisos y vínculos de solidaridad que son la base para la confianza que los demás pueden depositar en nosotros.

La manifestación mordaz y admirable que hace Rorty de sus propios compromisos y vinculaciones solidarias como socialdemócrata no parece ser en absoluto irónica. Es decir que probablemente nuestro desacuerdo se reduce a lo siguiente: saber si es posible o no, en última instancia, separar la actitud que uno tiene hacia el vocabulario en que se articulan sus compromisos y las vinculaciones, de la actitud que uno tiene hacia esos compromisos y vinculaciones.

Es una pregunta que tiene una larga historia. Hegel elaboró una respuesta que le sirvió como fundamento para criticar a Friedrich Schlegel[5] y su defensa de la ironía. Pero los críticos de esa concepción de la ironía, tanto de Schlegel como de Rorty, se encuentran siempre con la misma réplica: sólo la ironía permite adoptar una actitud suficientemente crítica con respecto al vocabulario valorativo. Al fin y al cabo, el argumento de Rorty sobre el ironista tiene el propósito de hacer hincapié en la importancia de cultivar una conciencia de que existen vocabularios finales alternativos, con el fin de que no se acepte con excesiva facilidad el que ya se tiene. Por lo tanto, mi afirmación de que, desde el punto de vista de las virtudes, esta clase de ironía es una forma de evasión moral parecería implicar una actitud acrítica y no del todo justificada respecto a mi propio vocabulario final, pero ¿es así?

Como mínimo, implica que existe una tensión entre el punto de vista que he adoptado con respecto a los compromisos valorativos y un cuestionamiento escéptico. En la medida en que sea necesario, para adoptar una actitud lo bastante crítica, distanciarnos de nuestras relaciones y compromisos y verlos con una mirada fría y escéptica, también nos habremos distanciado en ese momento de nuestros compromisos de un modo que siempre puede ponerlos en peligro. Por consiguiente, incluso si existe un tiempo para la crítica, también hay momentos en que la crítica ha de dejarse de lado, y encontrar un equilibrio entre ambas actitudes de manera exitosa es una tarea que requiere en

5. G. W. Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* I, 95 (trad. cast.: *Estética*, Barcelona, Península, 1991).

sí misma el ejercicio de las virtudes y un reconocimiento aún mayor de nuestra necesidad de las virtudes. Pero lo que no hay en ningún momento es un tiempo propicio para la ironía.

No obstante, da la impresión de que al decir esto ya he excluido de antemano ciertas posibilidades de crítica, pues si la búsqueda de equilibrio entre la crítica y el compromiso requiere en sí misma que se siga reconociendo la necesidad de las virtudes, tanto las virtudes de la independencia como las del reconocimiento de la dependencia, está ciertamente excluida la posibilidad, al menos en el plano de la práctica, de someter a una crítica seria ese conjunto de virtudes, y eso significa que se excluye la posibilidad de ejercer una crítica genuinamente radical. Porque la crítica radical, se dirá, sólo es posible si uno se sitúa fuera del círculo y descarta, bien en la imaginación o en la realidad, aquello que en uno mismo se halla comprometido con ese conjunto específico de virtudes y se separa de la vida común de esas relaciones en que se es responsable ante los demás. Únicamente así es posible hallar un punto de vista que sea suficientemente externo a las actitudes y prácticas valorativas que se han de poner en duda. Uno sigue siendo prisionero de sus prejuicios compartidos en la medida en que permanezca atrapado en relaciones y compromisos de reciprocidad. ¿Qué puede alegarse frente a esta acusación, si es que se puede alegar algo?

13

COMPROMISO MORAL E INVESTIGACIÓN RACIONAL

Sólo es posible responder a la crítica mencionada antes llevando el argumento general un poco más lejos. Recordemos las fases por las que ha discurrido el argumento. Ha tenido dos puntos de partida, distintos pero relacionados entre sí. El primero era un análisis de aquello que, en su naturaleza animal, el ser humano comparte con miembros de otras especies inteligentes, aunque carentes de lenguaje, como los delfines; se orientaba a mostrar no sólo que es válido atribuir a algunas de esas especies intenciones y razones para actuar, sino también que el ser humano en sus inicios como agente racional se encuentra en una condición muy similar y que la identidad humana es entonces, y sigue siendo después, una identidad animal. El segundo punto de partida ponía énfasis en la vulnerabilidad y discapacidad que dominan la vida humana, en la infancia más temprana, en la senectud y durante el tiempo en que se padece alguna lesión o alguna enfermedad física o mental, y subrayaba la medida en que, como consecuencia de ello, se depende de los demás.

He intentado dar respuesta, desde ese doble punto de partida, a la pregunta de qué significa florecer para el ser humano en cuanto animal racional vulnerable y dependiente y qué cualidades de carácter hacen falta para recibir de los demás lo que uno necesita que le den y dar a los demás lo que es necesario re-

cibir de ellos. La respuesta que he esbozado es que para florecer, hacen falta tanto las virtudes que permiten al ser humano operar como razonador práctico independiente y responsable, como esas otras virtudes que permiten reconocer la naturaleza y el grado de dependencia en que se está respecto a los demás. La adquisición y el ejercicio de esas virtudes sólo son posibles en la medida en que se participa en las relaciones sociales de reciprocidad, que son relaciones sociales regidas, y en parte definidas, por las reglas de la ley natural.

Por último, también me he planteado cuáles son las formas políticas y sociales necesarias para alcanzar el bien común de quienes participan en las relaciones de reciprocidad pertinentes. Se ha podido ver que las relaciones morales y políticas exigidas para la consecución de ese bien común conllevan compromisos, que en algunos aspectos son incondicionales, no sólo con una cierta diversidad de bienes, sino también con esos otros individuos junto con los cuales se busca el bien común. Aparentemente, esos compromisos impiden someter seriamente a crítica la definición práctica de bienes, virtudes, reglas y relaciones que es un presupuesto de los compromisos, y que se comparte con esos mismos otros; lo impiden porque adoptar el punto de vista del interrogador serio parece exigir que uno tome distancia y se separe de los compromisos previos. Pero ¿es así en realidad? ¿Es posible ofrecer una explicación, racionalmente defendible, de la relación del compromiso moral con la indagación racional crítica que permita identificar y satisfacer las exigencias legítimas de ambas? Se ha dado un primer paso para poder ofrecer una explicación así cuando se entiende que la indagación racional crítica no es en sí misma el tipo de actividad que cualquiera pueda emprender por su cuenta. He argumentado que el ser humano sólo es capaz de llegar a ser un razonador práctico y seguir siéndolo a través de sus relaciones con los demás; por las mismas razones, el ser humano únicamente es capaz de tomar parte en la investigación crítica sobre sus creencias, concepciones y presupuestos a través de las relaciones con los demás. La indagación racional es fundamentalmente social y, al igual que otro tipo de actividades sociales, está dirigida hacia sus propios objetivos específicos, depende para su éxito de las virtudes de quienes toman parte en ella y exige relaciones y compromisos valorativos especiales.

La investigación racional sobre las creencias, relaciones y compromisos prácticos no es, por ello, algo que un individuo emprenda, intentando separarse del conjunto entero de creencias, relaciones y compromisos que tiene para observarlos desde un punto de vista externo. Es algo que un conjunto de personas emprende desde su práctica compartida al preguntar, cuando se tienen buenas razones para hacerlo, cuál es la objeción más fuerte o sólida que puede oponerse a una determinada creencia o concepto que hasta ese momento se daba por seguro. Esa investigación racional extiende y amplifica el razonamiento práctico cotidiano, pues cuando alguien considera que tiene buenas razones para actuar de una cierta manera y no de otra, él mismo o alguien más siempre podrá encontrar una buena razón para preguntar si lo que se considera que son buenas razones lo son realmente. Podría ser que resultase imposible responder a esta pregunta sin someter a examen el criterio al que se ha apelado implícitamente al evaluar las razones como mejores o peores; y podrían surgir, a continuación, otras muchas preguntas sobre la autoridad de esos criterios o sobre el fundamento de esa autoridad, de manera que resulta indispensable plantear temas filosóficos, con el fin de hallar un fundamento racional firme para decidir actuar de una u otra manera.

Estas investigaciones pueden proporcionar las bases para la crítica, la revisión o incluso el rechazo de muchos de los juicios vigentes, los criterios para emitir esos juicios, las relaciones e instituciones establecidas. Por otra parte, la mejor defensa racional de los juicios, criterios, relaciones e instituciones vigentes es que, después de haber sido sometidos a ese escrutinio crítico, hayan demostrado que son capaces de superar las objeciones más fuertes que hasta el momento se hubiesen planteado en su contra. Cuando una comunidad que incorpora redes de reciprocidad funciona bien, ello se debe por lo general a que la comuni-

dad misma ha debatido e investigado periódicamente sus juicios, criterios, relaciones e instituciones, y su forma actual es en parte resultado de esa investigación y ese debate.

No obstante, sería un error moral y filosófico inferir que absolutamente cualquier cosa pueda ser puesta en duda justa o razonablemente. Considerar que una razón es una buena razón para actuar en una determinada situación depende, en un sentido fundamental —así lo he argumentado—, de la medida en que se haya conseguido adquirir las virtudes correspondientes a dicha situación. Del mismo modo, depende del carácter moral, de las virtudes y los vicios de cada individuo lo que éste considere que es una buena razón, en una u otra ocasión, para pedir una justificación de las razones por la que alguien actúa o se propone actuar. Pensemos en un individuo que, teniendo los recursos necesarios para proporcionar la ayuda que de él se solicita, se cruza con un extraño que está gravemente lesionado, enfermo o desnutrido, y no hay nadie cerca de ellos que pueda ayudar o esté en disposición de hacerlo. La necesidad urgente del extraño es una razón suficiente para acudir en su ayuda. Supongamos ahora que un espectador o testigo, reacio a proporcionar la ayuda requerida, pidiese una justificación del juicio según el cual la necesidad urgente del desconocido es una razón suficiente para acudir en su ayuda. Una de las características de las virtudes relacionadas con la justa generosidad es que quien la posee no sólo está predispuesto para considerar que la necesidad que padece alguien en tales circunstancias es una razón suficiente para acudir en su ayuda, sino que también será incapaz de pensar en que dicha razón requiera otra justificación o que sea susceptible de ser justificada. Ofrecer o incluso pedir una justificación así es, en sí mismo, un indicio de que se carece de virtud.

Quizá parezca, a primera vista, que esto es incompatible con lo dicho anteriormente sobre la estructura del razonamiento práctico, puesto que he presentado esa estructura como deductiva. Debido a que el bien humano es lo que es, para alcanzarlo hace falta adquirir las virtudes, y debido a que las virtudes son lo que son, hace falta juzgar y actuar de una u otra forma según

la ocasión. De modo que cuando se ha progresado lo suficiente en la vida moral como para haber incorporado en la práctica una orientación hacia una concepción más o menos adecuada del bien humano, y para haber transformado las inclinaciones y pasiones de manera que se haya adquirido algo más que los rudimentos de las virtudes, uno será, en ocasiones, capaz de explicar por qué es racional actuar de cierto modo, y explicarlo elaborando un razonamiento cuyas premisas iniciales se refieren al bien humano, cuyos pasos intermedios especifiquen lo que requieren las virtudes para que el bien humano sea alcanzado, y cuya conclusión sea aquella acción que es buena y que es la mejor que puede llevarse a cabo aquí y ahora.

Por tanto, podría parecer que una justificación radical de la acción siempre será del tipo: «Porque actuar de esta deteminada manera contribuirá a que yo alcance lo que es bueno para mí *qua* ser humano». En el tipo de ejemplo que he esbozado, eso significa que si se hace lo que exige la virtud de la justa generosidad, y se actúa para ayudar al extraño que lo necesita, la razón para actuar, si es una buena razón, nunca deberá ser únicamente que el extraño se hallaba en situación de extrema necesidad, sino también que al actuar para aliviar esa necesidad uno contribuye a alcanzar su propio bien. Y eso quiere decir, finalmente, que sí existe a fin de cuentas otra justificación para ayudar al extraño. Pero esta objeción descansa sobre un error.

La virtud de la justa generosidad exige, enfrentado a una situación en que sobre uno recae la responsabilidad de aliviar una necesidad urgente e imperiosa, la existencia de la necesidad de una razón suficiente para actuar, y que no se requiera ni se busque ninguna otra razón ulterior. Uno tiene, efectivamente, una buena razón para ser alguien cuyo carácter está formado por la virtud de la justa generosidad y para actuar en consecuencia: sin esa virtud, uno no podría alcanzar su propio bien; pero en la medida en que se haya adquirido la virtud (ésta, como las demás virtudes, puede adquirirse en diferentes grados), se habrá aprendido a actuar sin pensar en ninguna justificación que vaya más allá de la necesidad misma de quienes uno tiene bajo su cuidado.

De modo que puede existir, para cada una de las virtudes, una cadena sólida de razonamientos justificatorios que, partiendo de la naturaleza del bien humano, llegue a explicar la necesidad de cada virtud, y que, partiendo de lo que exige cada una de las virtudes, ofrezca respuestas concretas para la pregunta sobre la acción que deba llevarse a cabo en cada caso. La firmeza o la debilidad de esa cadena de razonamiento es lo que hace que sea racional o no racional, desde el punto de vista práctico, actuar de una u otra forma. Pero actuar como exige la razón puede excluir en ocasiones cualquier alusión por parte del agente a esa cadena de razonamiento; así sucede con la reacción ante una necesidad urgente e imperiosa, en esos casos donde uno tiene la responsabilidad de aliviarla. En casos semejantes, una piedra de toque del carácter consiste en no aceptar ni siquiera una sombra de duda sobre qué se debe hacer y por qué.

Es sumamente importante no confundir esta clase de carácter, el carácter formado por la virtud de la justa generosidad, con el altruismo, tal como éste es generalmente entendido. Un presupuesto de la idea del altruismo es una concepción de los seres humanos según la cual éstos se dividen en sus tendencias y pasiones, algunos sólo miran por su interés y otros se preocupan por el interés de los demás. Las personas altruistas son aquellas en cuyas inclinaciones y pasiones suele prevalecer, a veces al menos, el interés por los demás sobre el interés propio. El altruista es el equivalente del egoísta, y existen explicaciones convincentes según las cuales el altruismo es una forma disfrazada de egoísmo o, en versiones más refinadas, es una transformación del egoísmo para satisfacer de otro modo los objetivos originales del egoísmo.

Durante la infancia, la niñez o incluso en la adolescencia, el ser humano experimenta sin duda alguna conflictos muy profundos entre impulsos y deseos egoístas y altruistas. No obstante, la tarea educativa consiste en transformar e integrar esos deseos e impulsos en una inclinación hacia el bien común y hacia los bienes individuales de cada quien, de manera que uno no mire por su interés en vez de mirar por el de los demás, ni mire por el interés de los demás en vez de mirar por el suyo, es decir,

que no sea ni egoísta ni altruista, sino que las pasiones e inclinaciones se orienten hacia lo que es bueno para uno mismo y para los demás. Ello implica que el autosacrificio es un vicio e indicio de un desarrollo moral incorrecto, tanto como el egoísmo.

Quizá sea Aristóteles, en la discusión del Libro IX de la *Ética nicomáquea*,[1] quien mejor describe cómo las virtudes permiten al ser humano verse a sí mismo y a los demás, y ver su relación con los demás, como miembros o potenciales miembros de alguna red de reciprocidad. Aristóteles sostiene que, en la medida en que el ser humano sea bueno, puede confiar en sí mismo, tal como confían en él sus amigos, y viceversa. Es importante, desde luego, y esto no lo dice Aristóteles, que el amor que alguien siente por cada uno de sus amigos tenga que ser un amor hacia ese amigo, definido por su propia particularidad, por aquello que le convierte en un ser humano diferente con capacidades y recursos propios para dar y con sus necesidades propias y sus dependencias. Uno tiene razones para actuar de cierta forma hacia un amigo en particular y de forma distinta hacia otro amigo distinto, debido a aquello que es distintivo del carácter, recursos y circunstancias de cada uno de ellos y, consecuentemente, de aquello que es distintivo en el carácter, recursos y circunstancias de uno mismo. Sólo a través de las relaciones de amistad se obtiene reconocimiento de la particularidad y el valor distintivo de cada individuo en cuanto que es *este* individuo concreto con su bien distintivo por alcanzar; y todas las personas necesitan ese reconocimiento para buscar con éxito el bien dentro de las redes de reciprocidad. No sólo se es dependiente de los demás miembros de la comunidad para la consecución del bien común, sino que también se depende de otros individuos concretos para alcanzar una gran parte de los bienes individuales. De ello se deduce que cuando se reflexiona críticamente en común sobre las creencias y conceptos compartidos en la práctica, debe hacerse de manera que no se ponga en riesgo ese mutuo reconocimiento. Sólo sobre la base de este reconocimiento es posible garantizar que las deliberaciones sean

1. Aristóteles. *Ética nicomáquea* 1166a 1-1166b 29.

realmente deliberaciones de la comunidad, y no un ejercicio de confrontación de habilidades dialécticas entre individuos con opiniones enfrentadas, en que la discusión pueda socavar el prestigio de una determinada persona como miembro de la comunidad o incluso poner en entredicho la noción misma del mutuo reconocimiento. Ésta es otra limitación que debe respetar la crítica y la investigación racionales.

No obstante, la relación entre el compromiso moral y la crítica e investigación racionales no consiste única o fundamentalmente en que el compromiso imponga limitaciones y restricciones a la crítica. La deliberación en común, así como la investigación crítica en común respecto a esa deliberación y el estilo de vida del que forma parte, sólo son posibles cuando se comparte un cierto conjunto de compromisos morales, como sucede en las comunidades estructuradas por redes de reciprocidad. La veracidad acerca de la experiencia práctica compartida, la justicia con respecto a la oportunidad que cada participante tiene de exponer sus argumentos y la disposición de apertura hacia la refutación, son todos ellos requisitos previos de la investigación crítica; la participación en una investigación auténticamente crítica es posible sólo si se considera que esas virtudes son constitutivas del bien común y se atribuye a sus exigencias una autoridad independiente de los intereses y deseos de cada individuo. El compromiso moral con esas virtudes y con el bien común no es una limitación externa impuesta a la investigación y la crítica, sino una condición de la crítica.

Ello significa que si alguien fuese capaz de distanciarse voluntariamente, en un cierto momento de su vida, tanto en la práctica como en la teoría, de manera total y no sólo parcial, no sólo en una determinada fase o aspecto de su vida sino en todas sus actividades y sufrimientos, de todas las relaciones sociales moldeadas por las reglas de la reciprocidad y las virtudes que sostienen esas relaciones, incluidas la justa generosidad y la gratitud hacia quienes sufren alguna discapacidad y hacia quienes no la sufren, entonces al rechazar todos los compromisos morales necesarios, también se habría excluido de toda participación en cualquier trabajo común de investigación y crítica racionales. Esto no habría sido más que una inferencia lógica, si no fuera por la vida y obra heroica de Nietzsche.

Califico la vida y la obra de Nietzsche como heroicas porque, se mida como se mida, demostró tener un extraordinario valor para vivir y escribir como lo hizo. Nietzsche fue consciente de que los demás carecían de ese valor, y así lo manifestó, no sin desdén. En concreto, acusó de esa falta de valor a quienes permanecieron presos, a su entender, de una moralidad que sostiene ilusiones como la de que uno es responsable ante los demás o que la receptividad y sensibilidad frente a los sufrimientos ajenos sirve para el bien de alguien. Nietzsche se aisló, por una serie de actos heroicos, desprendiéndose, en la medida en que es humanamente posible, de los compromisos que exigen las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Y fue capaz de explicar cómo se veían desde esa posición estratégica la naturaleza y condición humanas. La explicación que ofreció está, punto por punto, en la más cruda oposición a la explicación supuesta por la práctica de las virtudes del reconocimiento de la dependencia, y es de hecho una inversión de esa perspectiva.

Las dos explicaciones parten de la naturaleza animal del ser humano, aunque lo que le interesa a Nietzsche no es, como a Aristóteles y santo Tomás, la relación que existe entre la razón humana y la *phrónesis* de otras especies inteligentes. Le interesa el contraste entre el animal como predador y el animal domesticado. «Lo que requiere un disfraz moral no es la ferocidad del animal de presa sino el animal de rebaño con su profunda mediocridad, timidez y hastío respecto a sí mismo».[2] Desde luego, el animal humano es propenso a la enfermedad, pero la compasión, que es la respuesta del animal de rebaño humano, es en sí misma una forma de enfermedad más debilitante. La compasión «conserva lo que está maduro para perecer; defiende a los desheredados y condenados de la vida; a través de la abundancia

2. F. Nietzsche, *The Gay Science* V, 352, Nueva York, Random House, 1974 (trad. cast.: *La Gaya Ciencia*, Madrid, Akal, 1987).

de los malformados de todas las clases que *retiene* en vida le da a la vida misma un aspecto sombrío y dudoso».[3]

En opinión de Nietzsche, no se trata de que *mi* enfermedad no sea valiosa para *mí*. La vida puede ser clemente al proporcionar esta «dura enseñanza»: «una enfermedad durante años, quizá, que exija la fuerza de voluntad y la autosuficiencia más absolutas».[4] Si logro hacerme fuerte por la enfermedad, lo que habré aprendido será que sólo soy responsable ante mí mismo. «¿Puedes proveerte a ti mismo con un bien y un mal propios y sostener tu voluntad tan sólo sobre ti mismo como única ley?»[5] «¿Eres capaz de juzgarte a ti mismo y ser el vengador de tu propia ley? Es terrible estar a solas con el juez y el vengador de tu ley.»

Nietzsche sostiene que resulta mucho más difícil de lo que pueda suponerse ser capaz de evitar, de manera consistente, los vínculos de obligaciones que no surgen de la voluntad de uno mismo. Exige una dureza y una condición de acero[6] que son la antítesis de la compasión. La compasión se extinguirá puesto que conduce al desvío del camino de uno mismo,[7] y lo que más importa es que el camino de cada persona sea el suyo. Zaratustra pregunta: «"Éste es ahora *mi* camino: ¿cuál es el tuyo?" Así respondí a quienes me preguntaron por "el camino". Pues *el* camino no existe».[8] Así es como Nietzsche ofrece una explicación alternativa y opuesta de lo que es la independencia, según la cual el entendimiento correcto de las virtudes de la independencia excluye la posibilidad de que haya ninguna auténtica virtud en el reconocimiento de la dependencia.

No resulta sorprendente que esta misma diferencia radical esté presente en el contraste de las dos formas de entender la amistad en las explicaciones rivales de las virtudes. Desde el

3. F. Nietzsche, *The Antichrist* 7, Londres, Penguin Books, 1968 (trad. cast.: *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2000).

4. F. Nietzsche, *The Will to Power*, 912, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1967 (trad. cast.: *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Planeta De Agostini, 1986).

5. F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* I, «Of the way of the Creator», Londres, Penguin Books, 1961 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2001).

6. *Ibid.*, «Of Old and New Law Tables», 29.

7. F. Nietzsche, *The Gay Science*, *op. cit.*, pág. 338.

8. F. Nietzsche, *Thus Spake Zaratrusta* III, «Of the Spirit of Gravity», *op. cit.*

punto de vista de las virtudes del reconocimiento de la dependencia, como ya se ha visto, son necesarias las amistades en que cada uno socorre al otro, amistades que perduran a lo largo del tiempo, tanto en la guerra como en la paz, en el trabajo y en el ocio, en la salud y en el dolor, la enfermedad o la discapacidad. Podemos apoyarnos en la idea aristotélica para caracterizar el tipo de amistad que hace falta, pero se necesita más de lo que aporta el propio Aristóteles, debido a su renuencia a aceptar el grado en que la necesidad que el ser humano tiene de la amistad se vincula con el compartir la vulnerabilidad y las heridas. (Al inicio de este libro he hecho hincapié en que, cuando Aristóteles comenta la necesidad concreta de tener amigos en los momentos de pérdida y adversidad, señala que sólo los hombres poco viriles están dispuestos a aceptar que otros se entristezcan por su dolor. Este tipo de hombres, pensaba Aristóteles, se comportan como lo hacen las mujeres. Los hombres viriles prefieren no infligir su pena a los demás compartiéndola con ellos.[9] Sin embargo, las virtudes del reconocimiento de la dependencia deben habernos enseñado ya que éste es un aspecto en que los hombres necesitan parecerse más a las mujeres.)

La explicación que ofrece Nietzsche de la amistad va mucho más allá de la reticencia de Aristóteles al excluir la posibilidad de la amistad basada en la necesidad mutua. Nietzsche ofrece, hasta un grado realmente sorprendente, la imagen de un reflejo inverso de la amistad requerida por las virtudes del reconocimiento de la dependencia. «En el amigo se debe tener el mejor enemigo. Tu corazón debe sentirse más cerca de él cuando te le opones.»[10] Y Nietzsche concluye el discurso de Zaratustra sobre la amistad afirmando que «La mujer aún no es capaz de sentir amistad». De esta manera, Nietzsche ofrece una alternativa radical para pensar la dependencia y la independencia en las relaciones humanas. De este modo, muestra con una claridad absoluta qué implica un repudio consistente y sistemático de las

9. Aristóteles, *Ética nicomáquea* IX, 1171 b 6-12.

10. F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* I, «Of the Friend», *op. cit.*

virtudes del reconocimiento de la dependencia; y en el camino a veces enseña verdades sobre esas virtudes que de otro modo no se aprenderían. No obstante, aunque es posible aprender de Nietzsche, no es posible aprender de él como de alguien que puede participar en la conversación, la crítica y la investigación racionales.

La razón de ello es que, como la explicación de Nietzsche ha dejado claro, entre los compromisos y las relaciones que tuvo que rechazar, para huir de lo que él consideró que era su poder de aprisionar, están justamente aquellos sin los que la deliberación comunitaria compartida no puede producirse. Puesto que según la perspectiva de Nietzsche, cuando se ofrece lo que se considera que es una razón para llegar a una determinada conclusión en lugar de a otra, en la práctica o en la teoría, no se apela a un criterio de justificación independiente de los deseos e impulsos que uno tenga, como sucede con el criterio del bien común, sino que se da expresión, se sepa o no, a cualquier forma que la voluntad de poder haya podido adoptar en esos deseos e impulsos, y se busca sobreponerse a cualquier obstáculo para su expresión. En lugar de la investigación compartida lo que existe es una serie de relaciones de confrontación, a menudo disfrazadas. Si se ha de poner al desnudo el carácter de esas relaciones, no puede hacerse por medio de ningún tipo de expresión que suponga de antemano que la persona que habla y aquéllas a las que se dirige comparten algún bien común. Se puede profetizar a través de la máscara de Zaratustra, se les puede proponer una explicación genealógica de sus errores, se puede recurrir a aforismos o argumentos para disolver sus certidumbres o, en lugar de ello, se puede poner en duda la misma lógica y por lo tanto el argumento, pero al hacerlo sólo se puede hablar con la voz del que se encuentra fuera, de un comentarista externo.

Por consiguiente, no es posible responder a Nietzsche en sus propios términos, lo que no deja de ser instructivo, porque recuerda todo lo que está implicado en la adhesión a una concepción del bien común que requiere tanto las virtudes del razonador práctico independiente como las virtudes del reconocimiento de la dependencia. Puesto que éste es un bien común para los más jóvenes y los muy ancianos, así como para los adultos ya maduros, para los parapléjicos y quienes sufren retraso mental, así como para los atletas y quienes se dedican al trabajo intelectual; es un bien que tiene consideración para con cualquier vulnerabilidad a la que el ser humano se halla expuesto debido a su identidad y naturaleza animal y debido a su condición específicamente humana. El bien común es el bien que es sólo en la medida en que la investigación racional sirve a su propósito y es parte constitutiva del mismo.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

Altruismo, 188-189
Amistad:
  particularidad de, 189, 189n
  responsabilidad, a través de la, 176, 177, 177n
  veracidad en, 177
  virtudes exigidas en la, 177, 193
Animales (no humanos):
  aristotelismo sobre, 25
  bienes, y, 79
  clase, como, 25
  comunicación, como práctica social, y, 47-48
  creencias, y, 33, 49-55, 57, 68
    capacidad para, 65
    indeterminación de, 55-56
  engaño en, 76n
  «estructura-en-cuanto», y la, 64-65, 66
  filósofos sobre, 26-27, 32-33, 42-43, 48, 50-53, 54, 61-62, 64-67
    crítica de, 27-29, 53, 58-59, 63-64, 69
  humanos, y:
    continuidad de, 10, 19, 22, 25-26, 67-69, 75, 76-79, 183
    diferencias entre, 65, 72-75, 79, 110, 114
    entendimiento entre, fases de, 30
    esfuerzos para distinguir, 18-19
    interacción receptiva entre, 31
    semejanzas entre, 10, 22-23, 29, 66, 68-69, 74, 183
intenciones, e, 76, 76n, 79
interacción de, con el entorno, 65-66
juicio, y, 73-74
lenguaje, y, 26-27, 42, 43, 48-49, 51-52, 54, 55, 67, 69, 71-72, 71n
limitaciones de, 65
pensamientos, y, 32-33, 48-49
percepción discriminadora, 66
prelingüístico, como, 53-54, 75
racionalidad, y, 72

razón, y, 71, 73, 74, 79
razones para actuar, y, 77-78, 183
Aristóteles, 66, 95, 106
amistad, sobre la, 193, 193n
animales, sobre, 37, 37n, 73
animalidad, sobre, 20, 20n
autosuficiencia en, 22
bien, sobre el, 189, 189n
deliberación práctica, sobre la, 126-127, 126n, 127n
dependencia, tema de la, y, 21-22, 21n, 22n
exclusiones políticas de, 21, 21n
importancia de la, para la filosofía moral, 22
megalopsychos, sobre el, 149-150, 149n, 150n
percepción, sobre la, 41, 41n
phrónesis, sobre la, 20, 20n, 73, 73n, 191
santo Tomás, vínculo entre, y, 11
virtudes en, 10
viriles, como, 21-22, 22n
Arnhart, Larry, 26n, 147n
Aspecto facial/físico:
desligar el juicio de, 162
influencia de, 161-162
Austin, J. L., 26

Becker, Lawrence J., 120n
Bel'kovich, V. M., 40, 40n
Bennett, Jonathan, 27-28, 28n
Bien(es):
aprender a distinguir, 111
común, 141, 153, 155
compromisos incondicionales, y los, 184
comunidad, en, 159-160, 169
investigación racional, y la, 195
razón política, y la, 165
razón práctica independiente, y la, 157, 194
reconocimiento de la dependencia, y, 157, 194-195
comunidad, de la, 129-130, 165
deliberación requerida para, 132
demás, de los, 128-129
deseo, y, conflicto entre, 104, 104n
falsa dicotomía de, 141
florecimiento, y, 96-97, 141
individuo, del, 129-130
jerarquías de poder, y, 123
normas, y, 112
razones para actuar, y, 187
reciprocidad, y, 153
reconocimiento de la particularidad, y, 189
teoría de la elección racional, 134-136, 136n
Bienes comunes, *véase* Bien(es), común
Bondad, atribución de, 83-85
Buena sociedad:
características de, 153-154
reconocimiento de la dependencia en, 150

Chimpancés, 76
Cicerón, 147
Cohn, Bernard S., 47, 47n
Compromiso moral, e investigación racional, relación entre, 184
Comunidad:
bien, y el, 129-130, 165
bien común, y, 160, 169

compromiso moral en, 190
consideración necesaria en, 151, 159-160, 165
discapacidad en, 160, 171
estructura política, como, 166
estudio comparativo de, necesidad, 167-168
florecimiento de, 129
hospitalidad en, 145
justa generosidad en, 144-145, 144n, 145n
local y estatal, comparación entre, 167, 169
necesidades de los niños, y, 170-171
normas, y, 130
normas utópicas para, 170
particularidad en, 189
reciprocidad en, 145, 150, 165, 168-171, 185
virtudes exigidas en, 171
Conocimiento de los demás, mediante la interacción, 29
Conocimiento de sí mismo:
identidad, e, 113-114
relaciones sociales, y, 114
virtud, y, 114
Creencias:
animales, y, *véase* Animales, creencias, y, indeterminación, 55-57
Crítica y las virtudes, 180-181
Cuerpo, importancia del, 18-19

Darwin, Charles, 25-26, 26n
Davidson, Donald, 11, 26, 55, 64
creencias y pensamientos, sobre, 50-51, 50n, 51n, 53, 54
lenguaje, sobre, 53
Delfines, 28, 28n
acciones de, 36-38
aprendizaje vocal de, 69-70, 69n
bienes de, 38-39, 82, 86
capacidades de aprendizaje de, 40-41, 41n
capacidades prelingüísticas de, 58, 70, 75
características de, 35-36
comunicación de, 35, 42, 77
conceptual, como, 42
conocimiento social de, 36, 36n
florecimiento de, 36-38, 81, 86
humanos, y, comparación entre, 41, 41n, 76-77, 77n, 85, 86, 100-101, 114
identificación de objetivos de, 37-38
juicio, y, 75
lenguaje, y, 42, 70
lenguaje artificial, y, 58-59
peligros para, 81
pensantes, creyentes, como, 42
razones, y, 38, 39-40, 40n, 42, 75, 77-78, 82
Dependencia:
bien común, y el, 157
filosofía moral, y la, 17-18, 17-19n, 23
reconocimiento de la, 142, 150, 154, 157
virtud, y la, 23, 157
Descartes, René:
animales, sobre, 27, 29, 49
Discapacidad/discapacitado:
aprender de, 160-161, 162-164
escala de, 91
filosofía moral, y la, 10-12
hablando en nombre de, 163-164, 173
permanente, como, 183
Dunbar, Robin, 76n

Edipo, 145
Elección racional, teoría de la, 134-136, 136n
  problemas con la, 136-137
Entendimiento entre animales:
  experiencia e interacción interpretativa, a través de la, 30-32, 30n
Estado nación, moderno:
  actividad política en el, 166
  bienes comunes, y, 156-157
  características de, 155-156
  comunidad, comparación entre, y la, 167, 169
Ética, y biología, relación entre, 10

Familia:
  bienes de, 158
  bienes comunes, y, 159
  comunidad, y, 159
  función de, 158-159
  reconocimiento de la dependencia, y, 159
Filosofía moral:
  aflicción, y, 18
  animalidad, y, 12
  autonomía en la, 23
  dependencia, y, 17
  discapacidad, y, 10, 11, 12, 16, 18
  filosofía feminista, y, 17, 17-19n
  panorama de la, 9-11, 15-19, 22
  vulnerabilidad, y, 9, 10-12, 15-16, 18
Florecimiento:
  aplicación del concepto de, 82-83
  bien, y el, 96-97, 104
    común, 141
    demás, de los, 128-129
  captar el concepto de, 134
  comunidad, de la, 129
  normas de la reciprocidad, y las, 138-139
  razonamiento práctico independiente, y el, 95, 126, 128
  télos, como, 133
  virtudes, y las, 23-24, 95, 116-117, 133, 184
Foucault, Michel, 122

Gadamer, Hans-Georg, 26, 78, 78n, 79
Gauguin, Paul, 85
Gauthier, David, 136, 136n
Grice, H. P., 32

Hablar por los demás:
  aprender a, 173, 174
  virtudes requeridas para, 177
Hablar por uno mismo:
  aprender a, 173-174
  obstáculos para, 173-174
  responsabilidad, y, 174-177
  roles, comparación entre, y, 175
Hartnack, Justus, 48-49, 48n, 49n
Hauser, Marc D., 76, 76n
Hearne, Vicki, 30-32, 30n, 31n
Hegel, G. W. F., 180
Heidegger, Martin, 26, 27, 75, 78
  animales, sobre, 61-67
  crítica de, 63-68
Held, Virginia, 17
Herman, Louis M., 36, 36n, 41, 42, 42n, 58, 58n, 70
Hobbes, Thomas, 122
Humanos:
  aflicción, y, 18
  animalidad de, 19-21, 22-23, 25-26, 68, 76, 100-101, 183.

  Véase también Animales, humanos, y, continuidad de
  bienes, y, 85, 86
    valorar, 88-89, 88n
  creencias, y, 56-58
    prelingüísticas, 57
  cuerpos, en cuanto, 20-21, 23
  dependencia de, los demás, 15, 21, 23
  deseos, evaluación de, y, 87-88
  doble aspecto de, 113-114
  distinciones prelingüísticas, y, 53-54
  florecimiento de, 15, 85, 86, 89, 95. *Véase también* Florecimiento
  identidad, a través de las relaciones sociales, 113-114
  lenguaje, y, 26-27, 69, 76, 89-90
  otros animales y, *véase* Animales, humanos, y
  racionalidad de, y, 73
  razón, y, 74-75, 87
  razonadores prácticos independientes, como, *véase* Razonamiento práctico independiente
  reflexión, y, 74-75, 77
  vulnerabilidad de, 15-16, 23
Hume, David, 144-145, 144n, 145n
Husserl, Edmund, 26

Ibn, Rushd, 20
Injusticias, 121
  errores sistemáticos, a partir de, 122
  fracaso moral del individuo, a partir del, 122
Investigación racional:
  bien común, y el, 195
  compromiso moral, y el relación entre, 184, 190
  en cuanto social, 184-185
Ironía:
  crítica, y, 181
  problemas de, 177-181, 178n

Jenofonte, 32
Juego, importancia del, 103-104, 103n, 104n
Justa generosidad, 144-145, 144n, 145n, 185, 186, 187
  ámbito de, 145
  características de, 148-149
  comunidad, en la, 145, 148-149
  fuera de todo cálculo, como, 149

Kant, Immanuel, 144
Kenny, Anthony, 27, 71-73, 71n, 88
Kittay, Eva Feder, 17, 17n
Koehler, Wolfgang, 32
Labarriere, Jean-Louis, 73, 73n
Lenguaje:
  base del, 67
  características del, 46-47
  creencia, y, 49-53, 50n, 51n, 52n, 53n
  evaluación de las razones, y, 88
  imaginación, e, 92
  juicio, y, 89
  práctica social, y, 46-47
  racionalidad, y, 72-73, 74
  razón, y, 78, 90, 92
  reflexión, y, 78
  Véanse también Animales, lenguaje, y; Humanos, lenguaje, y

Ley natural, 132, 132n
  virtud, y, 132, 132n

Mal padre, el, 125
Malcolm, Norman, 27, 48, 48n, 49
Marx, Karl, 122, 154, 154n
Matthews, Gareth B.:
  The Philosophy of Childhood, 99n
McDowell, John, 78-79, 78n, 79n, 88
McMahan, Jeff, 121n
Megalopsychos, 149-150, 150n
Mencio, 145
Merleau-Ponty, Maurice, 21
Misericordia, 146-147, 146n
  aplicación de, 147-148, 147n, 148n
Moore, G. E., 15

Nagel, Thomas, 77, 77n
Necesidad urgente, 187
  razón suficiente para actuar, como, 186-187
Nelson, Douglas A., 76, 76n
Nietzsche, Friedrich, 191-193, 191n, 192n, 193n
  amistad, sobre la, 193
  crítica de, 194
Normas, doble carácter de las, 123, 125
Normas de la reciprocidad:
  intercambio racional, en el, 138
  necesidad de, 139
  relaciones de mercado, en, 139
  relaciones no afectivas, 138
  Véase también Comunidad, reciprocidad en
Phrónesis, 20, 191
Platón, 15
Plutarco, 100, 100n

Quine, W. V., 26
Quinn, Warren, 38, 38n

Racionalidad:
  animalidad, y, 19-20
  condiciones prelingüísticas para, 79
  lenguaje, y, 72-73
  precondiciones para, 75
Razón práctica:
  investigación racional, e, 185
  relaciones, a través de las, 184
  Véase también Razonamiento práctico independiente
Razonamiento político, 165, 166
Razonamiento práctico independiente:
  acción, y, 111
  aprendizaje práctico necesario para, 134
  bien, y el, 111, 114-115, 133, 195
    demás, de los, 128
    internalización de, 105
  bien común, y el, 157
  conflicto familiar, y, 124-125
  conocimiento de sí mismo, y, 112-113
  cooperación en, 92
  dar a los demás, y, 119-120, 120n, 121-122
  deliberación, y, 126-127
  dependencia de los demás, y, 100, 101, 103, 115, 116
  desapego necesario para, 91, 101
  deseo, y, 101-102, 105, 110, 114

  discapacidad, y, 91, 120-121, 121n
  enseñanza de, 102
  errores, y, 115-116
  florecimiento, y, 95, 125
  habilidad, y, 112
  imaginación, e, 93-94, 114
  lenguaje, y, 92
    juego, importancia del, y, 103, 103n
  razones valorativas, y, 110, 114, 126
  redes institucionalizadas, y, 122
  relaciones sociales, y, 99, 101, 120, 128
  responsabilidad en, 126-128, 126n, 127n
  su fomento en niños, 102
  transición a, 89-94, 99, 105, 110
  virtudes necesarias para, 99, 106, 110-111, 116, 142
Razones:
  actuar, para, 87-88, 104-105, 104n, 105n, 114
    bien, y el, 187
    necesidad de los demás, y la, 129-130, 186-187
    virtudes, y las, 186-188
  bienes, y, 38-40
  lenguaje, y, 39
  prelingüísticas, 74-75
Reinders, Hans S., 17n
Relaciones de afecto, 137 normas de reciprocidad, y, 138
Relaciones de intercambio racional: normas de reciprocidad, y, 138
Relaciones de mercado y normas de la reciprocidad, 139
Rorty, Richard, 178, 178n, 179-180
Rousseau, Jean-Jacques: *Emilio*, 99n

Salustio, 147
San Agustín, 122, 147
Santo Tomás de Aquino, 21, 21n, 22, 125, 191
  animales, sobre, 71-74, 71-72n, 74n
  Aristóteles, vínculo entre, y, 11
  bien, sobre el, 38, 38n
  ley natural, sobre la, 132, 132n, 147n
  liberalidad y justicia sobre, 143, 143n
  mentiras, sobre, 177, 177n
  misericordia, sobre la, 146-148, 146n, 147n, 148n
  virtudes, sobre las, 143, 143n
Schlegel, Friedrich von, 180, 180n
Searle, John, 52-53, 52n, 53n, 54
Smith, Adam, 16, 16n, 141
Sófocles, 145
Stich, Stephen, 51, 51n, 52, 52n, 54, 55, 56
Strachey, Lytton, 125

Templanza, 106-107, 149
Tras la virtud, 10
Tres versiones rivales de la ética, 10, 11

Veracidad:
  ataques contra la, 177-178
  ironía, e, 178-179, 178n
Virtud(es):
  acción racional independiente, de la, 23-24

acciones a partir de las, 143
adquisición de, 107
amistad, y, 190
bien, y el, 128-129, 185-187
bien común, y el, 157, 190
biología, relación entre, y la, 10
condición animal, y la, 12
confiabilidad, de la, 130-131
dependencia, y, 23-24
reconocimiento de la, 142, 149, 157, 177, 179, 191, 194-195
educación necesaria para las, 144
enseñanza de las, y, 107-108, 110
Estado-nación, y el, 157
florecimiento, y, 23, 95, 116-117, 133, 183
inclinación, rol de, y la, 144
justa generosidad, de la, 144-146, 149, 185, 186, 187, 188
justicia conversacional, de la, 131
ley natural, y la, 132, 132n
maternidad, y, 108-109
misericordia, de la, 146,146n
normas, y, 130-132
paternidad, y, 109-110
razonamiento práctico independiente, y el, 111, 115, 142, 157
transición hacia, 99, 106
razones para actuar, y, 185, 186-187
receptividad, y, 111
reciprocidad, y, 128-129, 142, 143, 150, 184, 189
expresión lakota de las, la, 142, 143, 143n
redes institucionalizadas, y, 122
relaciones sociales, y, 117
sentimiento, y, 145-146
templanza, de la, 106-107, 149
virtud, y, 129
vulnerabilidad, discapacidad, y, 19
Vulnerabilidad:
condición animal, y la, 19
filosofía moral, y la, 10, 11-12, 16, 18, 23
permanente, como, 183
Véase también Discapacidad

White, Thomas, 28, 28n
Whose justice? Which rationality?, 11
Williams, Bernard, 104-106, 104n, 105n
Winnicott, D. W., 103-104, 103n, 104n, 108, 108n
Wittgenstein, Ludwig, 26, 32, 32n, 77, 77n, 92, 92n, 113

acciones a partir de las, 143
adquisición de, 107
amistad, y, 190
bien, y el, 128-129, 185-187
bien común, y el, 157, 190
biología, relación entre, y la, 10
condición animal, y la, 12
confiabilidad, de la, 130-131
dependencia, y, 23-24
reconocimiento de la, 142, 149, 157, 177, 179, 191, 194-195
educación necesaria para las, 144
enseñanza de las, y, 107-108, 110
Estado-nación, y el, 157
florecimiento, y, 23, 95, 116-117, 133, 183
inclinación, rol de, y la, 144
justa generosidad, de la, 144-146, 149, 185, 186, 187, 188
justicia conversacional, de la, 131
ley natural, y la, 132, 132n
maternidad, y, 108-109
misericordia, de la, 146,146n
normas, y, 130-132
paternidad, y, 109-110
razonamiento práctico independiente, y el, 111, 115, 142, 157
transición hacia, 99, 106
razones para actuar, y, 185, 186-187
receptividad, y, 111
reciprocidad, y, 128-129, 142, 143, 150, 184, 189
expresión lakota de las, la, 142, 143, 143n
redes institucionalizadas, y, 122
relaciones sociales, y, 117
sentimiento, y, 145-146
templanza, de la, 106-107, 149
virtud, y, 129
vulnerabilidad, discapacidad, y, 19
Vulnerabilidad:
condición animal, y la, 19
filosofía moral, y la, 10, 11-12, 16, 18, 23
permanente, como, 183
Véase también Discapacidad

White, Thomas, 28, 28n
Whose justice? Which rationality?, 11
Williams, Bernard, 104-106, 104n, 105n
Winnicott, D. W., 103-104, 103n, 104n, 108, 108n
Wittgenstein, Ludwig, 26, 32, 32n, 77, 77n, 92, 92n, 113